Otros títulos de esta editorial

-Víctor Armenteros y Raúl Quiroga, eds., *Como el resplandor del firmamento. Festschrift a los Dres. D. Gullón y H. Treiyer.*

-Laura Oros y M. Cristina Richaud de Minzi, *Cómo inspirar emociones positivas en los niños. Una guía práctica para la escuela y la familia.* (Coedición ACES)

-Silvia Scholtus, *Liderazgo femenino. En los inicios de la Iglesia Adventista del Séptimo Día en la División Sudamericana.*

-Daniel Plenc, Silvia Scholtus, Eugenio Di Dionisio y Sergio Becerra, *Misioneros fundacionales del adventismo sudamericano.*

-Leonard Brand, *Fe, razón y la historia de la Tierra. Un paradigma de los orígenes de la Tierra y de la vida mediante un diseño inteligente.*

-Víctor Armenteros, *La esencia de la Torah. El pensamiento de Midrás Tanhuma Buber al Génesis.*

uap.edu.ar

Al aire del Espíritu

Festschrift al Dr. Roberto Badenas

Roberto Badenas resalta como teólogo creativo, preocupado por sus receptores, sea en el ámbito académico o en el eclesial. Tales características ya le proporcionarían un carácter sobresaliente pero supo ir más allá. La natural didáctica con la que guiaba en el aula implicaba el aire fresco del constructivismo. Y destacó como educador. La fineza constante con los recovecos del lenguaje abrió el paisaje de los conceptos y sus sentidos. Con ello, como había advertido Wittgenstein, hizo comprender mejor el mundo. Y destacó como filólogo. Su grandeza, sin embargo, reside en comprender su pequeñez. Supo ser instrumento, sin perder de vista el objetivo de toda conexión o relación, de "encuentros" con el Jesús más cercano. Y, así, destacó como buen pastor.

Nos hallamos ante una obra multicultural pero embargada de una cosmovisión que se circunda en la hermenéutica adventista. Surge desde la multiplicidad, desde el laico al erudito de la academia, desde el investigador del norte al pastor del sur, desde el miembro de iglesia con hambre de la Palabra al docente de seminario con Palabra que ofertar. Refleja, sin lugar a dudas, una aproximación al texto bíblico fundamentada en el amor al texto y con el anhelo del alcanzar el sentido del Espíritu.

uap.edu.ar

ISBN 978-987-1378-28-9

Festschrift al Dr. Roberto Badenas
Ramón Gelabert y Víctor M. Armenteros (comps.)

Al aire del Espíritu

Al aire del Espíritu

Festschrift al Dr. Roberto Badenas

|| Ramón Gelabert y Víctor M. Armenteros
(*compiladores*)

Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata
uap.edu.ar

Universidad Adventista del Plata
Editorial

Compiladores

Dr. Ramón Gelabert

Nació en Barcelona (España) y, en la actualidad, es profesor y director de investigación de la Universidad Adventista de Chile. Doctor en Medicina y licenciado en Filología Semítica, destaca por sus publicaciones en el área de la salud (*Guía práctica de la salud: Depresión*; *Dolor de cabeza*; *Estrés y ansiedad*; *Diabetes*), en la redacción de textos universitarios (desde el año 2002 en Aula7activa, editora digital de AEGUAE). Ha ejercido como médico durante veinte años, compatibilizando esta actividad con tareas de investigador de las que se han derivado diferentes artículos de revistas especializadas.

Dr. Víctor M. Armenteros

Nacido en Jaén (España) se ocupa de Vicerrector Académico de la Universidad Adventista del Plata y Director de la Escuela de Graduados (Posgrados). Combina su actividad de gestión con la docencia en los posgrados de dicha universidad. Es doctor en Teología (Antiguo Testamento) y en Filología Semítica (Hebreo-Arameo). Ha participado en la edición de textos teológicos (*Como el resplandor del firmamento*) y en la elaboración de monografías (*Midrás Tanhuma Génesis*, *El silencio en la mirada: aplicaciones exegéticas a Dt 24:1-4*, *Amor se escribe sin h*, *La esencia de la Torah*) y ha formado parte del equipo de traducción de la *Biblia Traducción Internacional* (Esdras, Nehemías, Esther). Es autor de numerosos artículos en revistas académicas.

Al aire del Espíritu

Festschrift al
Dr. Roberto Badenas

Al aire del Espíritu

Festschrift al
Dr. Roberto Badenas

Ramon C. Gelabert
Víctor M. Armenteros
(compiladores)

UNIVERSIDAD ADVENTISTA DEL PLATA
EDITORIAL

aula7activa
aequae

Título original: *Al aire del Espíritu. Festschrift al Dr. Roberto Badenas*
Compiladores: Ramon C. Gelabert y Víctor M. Armenteros
Dirección editorial: Edith Soriano de Castro, Editorial Universidad Adventista del Plata
Corrección editorial: Silvia Scholtus de Roscher, Noely Stocco
Diseño de tapa: Sonia Ridino
Imagen de tapa: Víctor M. Armenteros
Diagramación de interior: Ramon C. Gelabert
© Editorial Universidad Adventista del Plata (2013)

Al aire del espíritu : Festschrift al Dr. Badenas /
Filippo Alma ... [et.al.] ; compilado por Víctor M. Armenteros y Ramon C. Gelabert. - 3a ed., versión en español – Libertador San Martín : Universidad Adventista del Plata; AULA7ACTIVA-AEGUAE, 2018.
316 p. ; 23x15 cm.
1. Biblia. 2. Cristianismo. 3. Antropología. I. Alma, Filippo II. Armenteros, Víctor M., comp. III. Gelabert, Ramón C., comp.
CDD 230

EDITORIAL UNIVERSIDAD ADVENTISTA DEL PLATA
25 de Mayo 99, Libertador San Martín,
E3103XAC Entre Ríos, ARGENTINA
Teléfono: 54 343 4918000, Int. 1230
Fax: 54 343 4918001
E-mail: direccioneditorial@uap.edu.ar
Web site: www.uap.edu.ar/es/publicaciones/

AULA7ACTIVA-AEGUAE
Barcelona, España
E-mail: info@aula7activa.org / info@aeguae.org
Web site: www.aula7activa.org / www.aeguae.org

La Editorial Universidad Adventista del Plata es miembro de

Red de Editoriales de Universidades Privadas

Editorial Universitaria Iberoamericana

Prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación (texto, imágenes y diseño), su manipulación informática y transmisión ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia u otros medios, sin permiso previo del editor.

Índice

Semblanza de Roberto Badenas vii

1. Jesús y la ética de la «proximidad»: Relectura del mandamiento del amor, según Lc 10:25-37
Filippo Alma 1

2. Israel, iglesia y sionismo cristiano
Josep Antoni Álvarez 33

3. Del manuscrito al aula: Cómo la traducción bíblica ha afectado a la filosofía de la educación adventista
Víctor M. Armenteros 55

4. Mc 1:12-13, Una pedagogía divina
Fernando Castrillo 71

5. Un marco egipcio "adventista" al prólogo de Eclesiastés (1:2-11): La estructura
Jacques Doukhan 83

6. ¿Una cruzada "adventista"? La "Cruzada de los Niños" en el año 1212: Origen y significado ideológico
Jean Flori 91

7. Más allá de la ley
Hanz Gutiérrez 121

8. Modelos de inspiración: Aprendiendo de Ellen G. White
Frank M. Hasel 133

9. Padrenuestro
Richard Lehmann 149

10. Estudio del pensamiento paulino sobre el acto salvífico de 1 Corintios 15.27-28
Roland Meyer 161

11. La función de Ro 3:25 en 3:21-26
José Antonio Ortiz 175

12. Ser, tener y hacer
José Manuel Prat 197

13. Teología de la generación final: Un capítulo de los debates teológicos adventistas
Ángel Manuel Rodríguez 209

14. Mateo 19:16-29 y 19:30–20:16: Dos ejemplos de inclusión significativos
Miguel Ángel Roig 219

15. La espiritualidad y/de un teólogo-maestro en el posmodernismo
Zoltán Szalos-Farkas 245

16. Reyes y recuerdos: La arqueología de un gran rey de Jerusalén *Efraín Velázquez II*
Efraín Velázquez II 263

Abreviaturas de los libros bíblicos 287

Publicaciones del Dr. Roberto Badenas 289

Semblanza de Roberto Badenas

Roberto David Badenas Sangüesa nació en Liria (Valencia) el 1 de abril de 1943. El abuelo de su padre David, Cruz Sangüesa, que era bautista, conoció el mensaje adventista a través de los primeros misioneros en España, los hermanos Bond, y se unió a la iglesia por profesión de fe hacia 1908. La madre de Roberto, Amparo, también era hija de adventistas.

Roberto vivió toda su infancia en Liria. Como la granja donde residían se encontraba lejos del núcleo urbano, tardó mucho en ir a la escuela, si bien en casa aprendió a leer (con el abuelo), además de algunas nociones de cálculo. Con diez años le regalaron una bicicleta con la que pudo desplazarse al colegio. Tras vivir tanto tiempo prácticamente aislado, la incorporación resultó algo traumática: por un lado, todos los niños hablaban en valenciano, y él no (pues sus padres procedían de Aragón); por otro, se topó con el prejuicio religioso hacia su familia, a los que etiquetaban de "protestantes", o más frecuentemente de "judíos", auténticos estigmas en los duros años del nacionalcatolicismo.

Un año después comenzó el bachillerato en una academia privada, y a los dieciséis años se fue a vivir con su abuela de Valencia para así estudiar el curso preuniversitario (PREU) en el instituto Luis Vives de esta ciudad. El jefe de estudios del centro tuvo la amabilidad de extenderle una autorización para no asistir los sábados. En aquel tiempo, animado por un amigo, comenzó a aprender inglés en la Casa Americana, que ofrecía estos estudios gratuitamente.

Roberto siempre quiso estudiar Bellas Artes, pero semejante vocación no contaba con la aprobación de los padres (todavía hoy la pintura, que intenta practicar en los ratos libres, es su gran asignatura pendiente). Así que en 1960 ingresa en la Universidad de Valencia para cursar Filología Moderna, en las especialidades de francés e inglés. En aquella época no era frecuente que los jóvenes adventistas acudieran a la universidad; aunque más adelante fue conociendo a otros como él, por entonces no había en Valencia ningún otro universitario de la iglesia.

En la facultad entró en contacto con otros planteamientos ideológicos. Por ejemplo, unos jóvenes del Opus Dei le invitaron a una semana de ejercicios espirituales con Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador de esta organización; cuando llegó el momento de pasar a las mortificaciones físicas, Roberto dejó de asistir a las reuniones. Más impactante fue el encuentro con el pensamiento escéptico, que por entonces iba penetrando en los círculos universitarios españoles, y que le llevó a experimentar una crisis espiritual al preguntarse: «¿Puede ser que todos estos profesores ateos o agnósticos, tan preparados, estén realmente equivocados, y yo en lo cierto?» Pero se mantuvo en la fe, y obtuvo el título en 1965. Entonces realizó el servicio militar y después colportó en Bilbao y Elche durante unos meses.

En 1967 le ofrecieron dar clases de español en el nivel de secundaria en el colegio adventista de Collonges-sous-Salève (Francia). Ya mientras estudiaba la carrera había dedicado los veranos a trabajar en Suiza, por lo que estaba familiarizado con la lengua. Al aceptar el puesto, su madre le hizo prometer que estudiaría Teología (ella había empezado a estudiar allí cuando estalló la guerra, y un hermano y una hermana del abuelo paterno de Roberto habían cursado estudios pastorales en Gland, Suiza, antes de que el seminario se transfiriera a Collonges en 1921). Roberto se comprometió a hacerlo en su tiempo libre, y lo cumplió: por la tarde impartía clases de español y por las mañanas las recibía de varias materias de Teología: Introducción a la Biblia con Jean Flori, Exégesis del Nuevo Testamento con Norbert Hugedé y Evangelios con Georges Stéveny. El modo en que estos maestros enfocaban el estudio de la Biblia despertó una nueva vocación en Roberto; así descubrió que lo que estaba estudiando es lo que él desearía enseñar.

En 1968 contrae matrimonio con Conchita Roig, a quien conocía desde la infancia por ser miembros de la misma iglesia, y con quien mantenía una relación desde 1963. Siempre simultaneando la carrera con la docencia de español, en 1971 termina su licenciatura en Teología; ese mismo año nace su primer hijo, Cristian. La Misión Adventista Española le hace un llamado para enseñar en el seminario que por entonces estaba en la ciudad de Valencia. Allí imparte clases de Griego, Evangelios y otras materias, mientras ejerce su primer servicio pastoral como *internship* en la iglesia de Valencia junto a los pastores Juan Navarro y Carlos Sangüesa (tío suyo).

En 1974 (año del nacimiento de su hija Sonia) el seminario se traslada a Sagunto, ampliándose la oferta docente a los estudios de secundaria. Roberto da clases en este nivel (Lengua y Literatura Castellana, Latín y Francés), además de las habituales de Teología. A la vez, sigue ejerciendo tareas pastorales en las iglesias de Alcoy, Liria y Castellón; en esta oficiaría su primer bautismo.

Por entonces forma parte de la célula de universitarios (Félix Valtueña, Pere Llorca, Ferrán Sabaté, Carlos Puyol…) que en 1974 fundarían la Asociación Española de Graduados y Universitarios Adventistas de España (AEGUAE). Ya en Francia había conocido a un grupo parecido, dirigido por el pastor español José Figols. Siendo que había experimentado la soledad en la fe durante la carrera, la idea de crear un ministerio de apoyo espiritual e intelectual a los universitarios españoles le atraía mucho. Más tarde daría impulso a AMiCUS, una iniciativa similar de ámbito europeo.

En 1976 fue ordenado al ministerio pastoral.

Al vivir en Sagunto, aprovecha la cercanía a la universidad en la que había estudiado para elaborar su memoria de licenciatura o tesina en la Facultad de Filología de Valencia. En lugar de en las lenguas modernas que había estudiado, la orienta a la Filología Clásica, concretamente al estudio

del concepto de "conciencia" en el griego clásico y neotestamentario: *El uso de syneidesis en los escritos de Pablo*, presentada en 1979.

Ese mismo año recibe una beca de la Asociación General de la Iglesia Adventista, específicamente ofrecida para realizar el doctorado en Teología en la Universidad Andrews (Míchigan, Estados Unidos). Allí nacerá su tercer y último hijo, Hernán. Su investigación sobre Romanos 10: 4 le aportó magníficas experiencias. Fue una de las primeras tesis en humanidades realizadas con la ayuda de la informática: gracias a una concordancia digital de léxico griego pudo consultar todas las referencias del término principal de su investigación, *télos* ('fin') en los escritores clásicos. Roberto tuvo noticia de que una monja católica estaba realizando una tesis sobre el mismo tema; preocupado de que le pudiera "pisar" el trabajo, se puso en contacto con ella, para descubrir que su enfoque era muy distinto al que él estaba elaborando y ni siquiera abordaba Romanos 10: 4.

Tras leer la tesis en la Universidad Andrews, en febrero de 1983 regresa al Colegio Adventista de Sagunto a impartir nuevamente Teología y algunas materias de secundaria. Las clases de Biblia para el Curso de Orientación Universitaria (COU) supusieron una experiencia muy gratificante para él, al tener en el aula bastantes alumnos no adventistas, algunos de los cuales le pidieron estudios bíblicos y fueron bautizados.

En 1985 la División Euroafricana le hace un llamamiento para dar clases de Teología en la Facultad de Teología de Collonges-sous-Salève, donde permanecerá hasta 1999 (desde 1989 como decano del Departamento de Teología). Mientras vivía allí, formó parte del núcleo fundador de la iglesia hispana de Ginebra, que siempre estaba atendida por estudiantes, por lo que Badenas ejerció durante varios años como pastor de referencia, encargándose de las celebraciones de competencia pastoral.

Algunos alumnos tomaban notas de sus sermones y de sus clases y los pasaban a limpio, con el objeto de guardar esas reflexiones y de compartirlas con quienes no tenían ocasión de escucharle, y le animaban a que él mismo las recogiera en libros. Cada año en la asignatura de Evangelios trabajaba con los alumnos un asunto concreto; de las anotaciones tomadas sobre el estudio de las conversaciones de Jesús con diversos personajes surgió el embrión del libro *Encuentros* (1991), una de las obras adventistas en español con mayor difusión. De su curso de teología paulina nace el libro *Más allá de la ley* (1998).

Roberto Badenas ha sido la persona que más veces ha sido invitada como ponente principal de las convenciones de AEGUAE. Hasta la fecha, ha presentado: La función de la ley en la teología de la gracia (Navacerrada, 1986), La justificación por la fe en mi vida diaria (Pilas, 1988), Las parábolas: una clave para vivir la fe (Guardamar del Segura, 1990), El sufrimiento humano y el silencio de Dios (Lloret de Mar, 1991) y El cristiano ante el sufrimiento (El Vendrell, 2012); también participó con la ponencia: Jesús,

hombre mediterráneo, en el Congreso "La Biblia y la cultura mediterránea" (Lloret de Mar, 1999).

El impacto espiritual, teológico e intelectual de sus aportaciones entre los adventistas españoles es incalculable; en una época en la que predominaban planteamientos teológicos y eclesiales bastante cerrados y legalistas, el profesor Badenas, gracias a su gran capacidad didáctica, contribuyó a que muchos descubriéramos enfoques bíblicos fundamentales aportados bien por él mismo, bien por autores extranjeros desconocidos en España. Y tuvo el acierto de plantear asuntos que podían resultar incómodos a algunos, pero que tan necesarios resultan para todos, como «La Iglesia Adventista ¿es una secta entre otras?» (*Aula 7*, nº 2, 1990).

En 1999 la División Euroafricana de la Iglesia Adventista le pide que asuma la dirección de los Departamentos de Educación y Ministerios de la Familia. Se desplaza a la sede de la División en Berna, donde residirá con su familia hasta la jubilación en 2010.

En ese tiempo Conchita y Roberto se convierten en abuelos: su hija Sonia tiene a Flavia (2002) y a Marco (2005). Es una etapa de trabajo muy intenso (viajes por los diversos países que componen la División, visita a las instituciones educativas –entre 120 y 140 días al año fuera de casa–, consejos administrativos, participación en eventos diversos…), pero no abandona su labor académica: ejerce la presidencia del Comité de Investigación Bíblica de la División, además de participar entre 2005 y 2010 en el Comité del Instituto de Investigación Bíblica de la Asociación General (BRICOM, en sus siglas inglesas), como teólogo destacado en el mundo adventista. Entre 2000 y 2010 participa en la Comisión de Currículo de Ministerios de la Familia de la Asociación General, colaborando en la redacción de declaraciones oficiales de la iglesia y en la elaboración de propuestas de actividades para el Departamento, así como de otros documentos.

Dada la orientación más eclesial que académica de su nueva responsabilidad, focaliza su labor intelectual en los aspectos prácticos de la teología. Durante esos años y hasta su jubilación en 2010 publica artículos, imparte seminarios y escribe dos nuevos libros (*Para conocer al Maestro en sus parábolas* y *Frente al dolor*). También colabora con el Departamento de Libertad Religiosa de la División Euroafricana y dirige dos tesis doctorales: la de Daniel Bosqued sobre el concepto «todo Israel» en Romanos 11: 26 (Universidad Adventista del Plata, Argentina) y la de Ian Barna sobre la ordenación de la mujer (Universidad de Bristol, Inglaterra).

Además forma parte de instituciones como la *International Board of Education*, la *Adventist Accrediting Association*, el *Family Ministries Curriculum Consultation Comitee*, la Asociación Internacional para la Defensa de la Libertad Religiosa (como vicepresidente) y el Consejo de Educación Ministerial y Teológica de la División Euroafricana. También colabora con las revistas *Diálogo Universitario*, *Review of Adventist Education* y *Enfoques*. A lo

largo de su carrera ha dirigido más de 50 tesis de máster y ha colaborado como profesor visitante en diversas universidades adventistas (Friedensau en Alemania, Montemorelos en México, Universidad de las Antillas en Puerto Rico, Bogenhofen en Austria, etcétera).

La jubilación en 2010 no significará una parada en sus actividades. Hoy en día se dedica a escribir, a la vez que imparte clases en el Seminario Adventista Español de Sagunto, además de algún curso ocasional en la Universidad de Andrews, y es asesor o director de tesis doctorales del programa *Doctor of Ministry* de la Universidad de Andrews.

El profesor Badenas ha sido galardonado con diversos premios y reconocimientos denominacionales: *Arthur & Maud Spaulding Award for Family Ministries Distinguished Service* (2010), *General Conference Ministerial Association Honorably Retired* (2010) y el premio a la excelencia del Departamento de Educación de la Asociacion General (2012). Es miembro de la *Adventist Association of Family Life Professionals* y colabora con la Plataforma Contra la Violencia de Género del Ministerio de la Mujer de la Unión Adventista Española, impartiendo cursos de formación en toda España.

Todavía está esperando encontrar tiempo para desarrollar su vocación más temprana: la pintura. De momento, está recibiendo clases de arte en la Universidad Popular de Sagunto. Quizá algún día nos depare sorpresas como artista revelación…

Guillermo Sánchez

1

Jesús y la ética de la «proximidad»

Relectura del mandamiento del amor, según Lc 10:25-37[1]

Filippo Alma

Facultad de Teología, Instituto Adventista de Cultura Bíblica Villa Aurora, Florencia (Italia)
falma@villaaurora.it

«El amor nunca deja de ser…»[2]
«Amar es temer por otro, socorrer su debilidad.»[3]

Introducción

El mandamiento del amor, en su doble formulación: «amarás al Señor, tu Dios…» y «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»,[4] expresa con eficacia la centralidad del amor para una existencia humana y cristiana, libre y responsable, a la luz del Evangelio.

En la estela y en las resonancias de la predicación de Jesús, incluso con alguna diferencia en la tradición sinóptica de Mt-Mc-Lc, pretendemos releer este mandamiento según la versión y desde el contexto del *Tercer Evangelio*, convencidos de que la singular parábola del «Buen samaritano», constituye la más autorizada ilustración e interpretación de dicho mandamiento (Lc 10:25-37).

Por último, constatar como esta inaplazable "invitación" al amor, se despliega para la iglesia y para todo discípulo de Jesús un horizonte ético portador de sentido y de vida, libre de fanatismo y de cualquier exceso de autorreferencia, cuyo verdadero modelo es el «Padre misericordioso», encarnado en el Hijo y, lo vemos representado en el «samaritano» ejemplar.

---

1 Este artículo está dedicado al profesor y amigo Roberto Badenas, maestro de pasión y profundidad espiritual en la investigación bíblica.

2 Pablo, apóstol de los gentiles, en 1 Cor 13.

3 Emanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 266 (ed. fr.: *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité* [La Haye: Nijhoff, 1961], 286).

4 *Cf.* Mc 12:28-34 y paralelos.

«Amo *ergo sum*»[5] (Lc 10:25-37)

En la redacción lucana, la perícopa de Lc 10:25-37 se presenta como un texto muy bien articulado y se desarrolla sustancialmente en tres partes: A) el debate sobre la vida eterna y el mandamiento del amor (Lc 10:25-28); B) la parábola del «samaritano misericordioso» (vv. 29-35), contada da Jesús en respuesta a una pregunta concreta de su interlocutor: «¿quién es mi prójimo?»; C) una invitación a descentrarse (vv. 36-37), o el llamado decisivo de Jesús: «Vete y haz tú lo mismo».

Las cuatro repeticiones del verbo *hacer* (ποιέω),[6] recurrente siempre en el estilo directo y alternando con las palabras del doctor de la ley y las de Jesús, confiere un evidente carácter unitario a toda la perícopa. El retomar, entre otras cosas, el mismo verbo ποιέω en el v. 25, en la pregunta del doctor de la ley, y en el v. 37b, en el último imperativo de Jesús, forma una inclusión y delimita los extremos de todo el fragmento.

La trama narrativa lucana, construida de preguntas y respuestas entre dos títulos de «rabbí», en que uno abre el diálogo (v. 25) y el otro lo concluye (v. 37), es tal que el debate sobre la ley y la parábola «*ad hominem*»[7] de Jesús, enmarcada por este diálogo, constituye una unidad literaria indivisible.[8]

El debate sobre la vida eterna y el mandamiento del amor, Lc 10:25-28

El evangelista Lucas, con una sutil creatividad e intenciones teológicas precisas, en los vv. 25-28 combina y reelabora[9] dos tradiciones evangélicas distintas.[10] La que se refiere al *primer mandamiento* (ἐντολὴ πρώτη, Mc 12:28) o *gran mandamiento* (ἐντολὴ μεγάλη, Mt 22:36), y la relativa a un encuentro entre un personaje anónimo[11] y Jesús (Mc 10:17-19), a propósito de las condiciones

---

5 Hagamos aquí alusión intencionalmente a la celebre frase de René Descartes (1596-1650), según la cual la vida humana digna de tal nombre encuentra su fundamento en el *«cogito ergo sum»* («pienso, luego existo»), es decir, en la capacidad humana para pensar racionalmente su propia existencia.

6 *Cf.* los vv. 25, 28, 37a y 37b.

7 Según André Lacocque, «L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la parabole du Samaritain», *Études Théologiques et Religieuses* 78 (2003): 45.

8 *Cf.* Josef Ernst, *Il Vangelo secondo Luca,* (Il Nuovo Testamento commentato), (Brescia: Morcelliana, 1985), 490; Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 26.

9 *Cf.* Lc 1:1-4, El autor del *Tercer Evangelio* no fue testigo presencial de los hechos y de la enseñanza de Jesús.

10 Mc 12:28-34 y Mt 22:34-40, *cf.* Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (15.ª ed. rev., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), 263-266.

11 *«Uno de los principales»*, según Lc 18:18, mejor conocido como el «*joven rico*» en el típico «dialecto eclesiástico».

para *heredar* (κληρονομέω, Mc 10:17) o para *tener* (ἔχω, Mt 19:16-19)[12] la vida eterno.[13]

Tabla 1: **Sinopsis**

El mandamiento del amor		
Mateo 22:34-40	**Marcos 12:28-34**	**Lucas 10:25-28**
34 los fariseos, al enterarse de que había tapado la boca a los saduceos, se reunieron en grupo,		
35 y uno de ellos, **doctor de la Ley**, le preguntó con ánimo de *ponerlo a prueba*:	28 Se acercó uno de los **escribas** que les había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó:	25 Se levantó un **doctor de la Ley** y dijo, para *ponerlo a prueba*:
36 –**Maestro**, *¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?*	–*Cuál es el* **primero** *de todos los mandamientos?*	–**Maestro**, *¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?*
37 Él le dijo:	29 Jesús le contestó:	26 *Él le dijo:*
		–*¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?*
		27 Respondió:
–*Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu* **corazón**, *con toda tu* **alma** *y con toda tu* **mente**. 38 *Este es el mayor y el primer mandamiento.*	–*El* **primero** *es: Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu* **corazón**, *con toda tu* **alma**, *con toda tu* **mente** *y con todas tus* **fuerzas.**	–*Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu* corazón, *con toda tu* **alma**, *con todas tus* **fuerzas** *y con toda tu* **mente**
39 *El* **segundo** ***es semejante a este: Amarás a tu prójimo como a ti mismo.*** 40 *De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los Profetas.*	31 *El* **segundo** *es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No esiste otro mandamento mayor que estos».*	*y a tu prójimo como a ti mismo».*
	32 Le dijo el **escriba**:	
	–*Muy bien, Maestro; tienes razón al decir que Él es único y que no hay otro fuera de Él,* 33 *y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios.*	
	34 Y Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo:	28 Le dijo entonces:
	–*No estás lejos del Reino de Dios.*	–*Bien has respondido. Haz eso y vivirás.*
	Y nadie más se atrevía ya a hacerle preguntas.	

12 El *Evangelio según Mateo* conoce también el verbo κληρονομέω pero lo reserva para otras circunstancias ad altre circostanze: en dos *Sondergut* (término técnico alemán que indica el material evangélico exclusivo o de tradición propia de un Evangelio), *cf.* Mt 5:5 e 25:34, y en una variante redaccional propia, *cf.* Mt 19:29. Doble es el contexto teológico en el que se utiliza este verbo, el de la *sequela Christi*, es decir, del discipulado activo que dice «sí» a Jesús, más allá de sí mismo, sus afectos, sus intereses económicos, la observancia de los mandamientos, para orientarse en concreto hacia quien tiene necesidad, por último, a la *esperanza* y al *futuro escatológico*.

13 Este episodio de la vida de Jesús es narrado en Lc (18:18-23) y se introduce exactamente con las mismas palabras usadas en Lc 10:25: «¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna?» (τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;), una verdadera y autténtica reduplicación (*cf.* 18:18).

Mateo	Marcos	**La parábola del buen samaritano** **Lucas 10:29-37** 29 Pero él, queriendo justificarse, dijo a Jesús: *–Y ¿quién es mi prójimo?* 30 Jesús respondió: *–Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayo en manos de salteadores que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron, dejándolo medio muerto.* 31 *Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verlo, dio un rodeo.* 32 *De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo.* 33 *Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verlo tuvo compasión.* 34 *Se acercó, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y le montó luego sobre su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y cuidó de él.* 35 *Al día siguiente, sacó dos denarios y se los dio al posadero, diciendo: "Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva."* 36 *¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?* 37 Él doctor de la ley respondió: *–El que ejercitó la misericordia con él.* Y Jesús le dijo: *–Anda, y haz tú lo mismo.* *Biblia de Jerusalén*, nueva ed. rev. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998); Nuevo Testamento, ed. Manuel Iglesias (Madrid: Ediciones Encuentro, 2000), con adaptaciones del traductor. Adaptado a la lengua española, según Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 15.ª ed. rev. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), *ad locum*.

Dadas las muchas variantes y la manifiesta dificultad[14] para establecer plenamente la forma más antigua de dichas tradiciones en el marco del presente artículo,[15] nos limitaremos a poner de relieve las *diferencias* textuales más evidentes (*cf.* Tabla 1):

1. El interlocutor de –Jesús es un experto en la ley judía (νομικός)[16] en Lc 10:25 y en Mt 22:35,[17] un escriba (γραμματεύς) en Mc 12:28;
2. La intención no neutra del doctor de la Ley, que quería *«poner a prueba»* a Jesús, aparece tanto en Lc (10:25, ἐκπειράζων), como en Mt (22:35, πεῖ ράζων), mientras que está ausente en Mc que, por concretas intenciones

14 *Cf.* Josef Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*, vol. II (Il Nuovo Testamento commentato), (Brescia: Morcelliana, 1991), 567; Bruno Corsani, *I Vangeli Sinottici. Marco, Matteo, Luca, somiglianze e differenze: perché?* (Strumenti. Biblica, 40) (Torino: Claudiana, 2008), 158-159.

15 Según Joachim Gnilka basta pensar que Mt y Lc dependen de Mc, y no necesariamente de una fuente común alternativa (Joachim Gnilka, *Il Vangelo di Matteo* [Commentario Teologico del Nuovo Testamento, 1/2, Parte seconda, Brescia: Paideia, 1991], 380), mientras que François Bovon prefiere pensar que Lc recurre a materiales de tradición propia (François Bovon, *Vangelo di Luca*, vol. 2: *Commento a 9,51-19,27* [Commentario Paideia. Nuovo Testamento, 3, Brescia: Paideia, 2007], 105-106).

16 En la *Vulgata* se traduce como *«legis perítus»*, literalmente: "perito de la ley".

17 Aunque con muchas dudas debido a la incierta tradición manuscrita, *cf.* Nestle-Aland, *Novum Testamentum Grasce*, 27 ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998), *ad locum*, no obstante, es de destacar que Mt no usa nunca el sustantivo νομικός, a diferencia del uso casi exclusivo de Lc (7:30; 10:25; 11:45,46,52; 14:3) en la tradición evangélica.

misioneras y en un contexto judeo-helenístico, parece más interesado en mostrar el acuerdo sustancial entre Jesús y el (*cf.* 12:32 y 34);[18]

3. el mandamiento del amor es enunciado por el doctor de la ley en Lc 10:27, mientras que en Mc 12:29-31 y en Mt 22:37-39 es pronunciado directamente por Jesús; solo en Mc 12:32-33, las palabras de Jesús son confirmadas, en un segundo momento, incluso por el escriba;
4. «amarás al Señor, tu Dios … y a tu prójimo como a ti mismo», en Lc 10:27, representa un único y solo mandamiento, mientras que en Mc 12:30-31 y en Mt 22:37-39 se trata más bien de dos mandamientos; de los cuales solamente en Mt 22:39 se subraya la igual o similar (ὁμοία) importancia;
5. el contenido del mandamiento del amor de Dios es en relación con el *corazón* (καρδία), al *alma* (ψυχή), a la *fuerza* (ἰσχύς) y a la *mente* (διάνοια), en Lc 10:27 y en Mc 12:30, aunque en este último caso *fuerza* y *mente* aparecen con el orden intercambiado, mientras que en Mt 22:37 le falta el elemento de la *fuerza*. También en la reformulación del escriba, en Mc 12:33 (*Sondergut*), aparecen solamente tres de los cuatro elementos: *corazón* (καρδία), *inteligencia* (σύνεσις) en vez de *alma*, y *fuerza* (ἰσχύς). El texto fuente en Dt 6:5 (LXX) presenta tres elementos: καρδία, ψυχή e *potencia/fuerza* (δύναμις). El nuevo acento, en la tradición evangélica, es por lo tanto el del *intelecto*, del *pensamiento*, de la *inteligencia* (*cf.* διάνοια en Mc, Mt, Lc; y σύνεσις, solamente en las palabras del escriba en Mc);
6. en el contexto de esta animada discusión, *«tête-à-tête»*,[19] entre el doctor de la ley y Jesús en Lc 10, está aquel dramático viaje de este último hacia Jerusalén y hacia su pasión (9:51–19:27). Mientras que en Mc y en Mt, Jesús está tratando de enseñar en el templo de Jerusalén, pocos días antes de su trágico arresto.[20] Se percibe, a partir de ahora, como el contexto es diferente de acuerdo con los distintos propósitos de los evangelistas. En el contexto lucano, Jesús es representado a la manera de los filósofos y de los profetas de la antigüedad como un «maestro itinerante»[21] (*cf.* Lc 8:1), portador de un mensaje especial, el Evangelio del Reino de Dios, requiere ser vivido y encarnado en la vida cotidiana. Mientras que en Mc, sustancialmente seguido también por Mt, Jesús se ha comprometido a

---

18 *Cf.* Simon Légasse, *Marco*, Commenti Biblici (Roma: Borla, 2000), 632.

19 La expresión es de Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 45.

20 *Cf.* Mc 11:27; 12:35,41 y paralelos en Mt.

21 *Cf.* Daniel Marguerat, «L'Évangile selon Luc», en *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, ed. Daniel Marguerat, Le Monde de la Bible, 41 (Genève: Labor et Fides, 2000), 93.

confrontar y defender su proclamación evangélica ante las más altas autoridades civiles y religiosas de Jerusalén: «los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos», marcados con el sello saduceo, fariseo y herodiano.[22] Si en Lc es esencialmente una cuestión de *ortopraxis*, en Mc y en Mt se trata más bien de una disputa teológica acerca de la Ley;

7. las apostillas o notas finales que siguen a la formulación del mandamiento del amor, diferente y único en cada Evangelio, son esclarecedoras y dignas de ser destacadas:
   - En Mc 12:33b las palabras finales del escriba: «…[amar] vale más que (περισσότερόν) todos los holocaustos y sacrificios (ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν)», compartidas y apreciadas también por Jesús (v. 34),[23] introduce una tensión entre *acción moral* y *observancia ritual* a favor de la primera,[24] aunque sin llegar a una crítica directa de matriz antinómica.
   - En Mt 22:40: «*De estos* dos mandamientos *penden toda la Ley y los Profetas»*, Jesús sugiere que el principio del amor a Dios y al prójimo es la base, el «punto de apoyo y la unidad de medida», de la que extraen su verdadero significado «la Ley y los Profetas»,[25] es decir, toda la revelación divina, las *Escrituras*.[26]
   - En Lc 10:29, en cambio, una transición breve y la pregunta precisa del doctor de la ley: «¿quién es mi prójimo?» (10:29), sirven de introducción a la parábola del «Buen Samaritano», que da lugar a una interpretación magistral de amor al prójimo[27] y de la ley de Dios como un todo.

---

22 *Cf.* Mc 11:27; 12:13,18.

23 El escriba había *«respondido sabiamente»* (νουνεχῶς, *hapax legomenon* en el NT), según Jesús en Mc 12:34, y por lo tanto podía afirmarse: *«No estás lejos del Reino de Dios»*, *cf.* Lc 10:28.

24 El motivo teológico es recurrente, ya aparece en algunos pasajes veterotestamentarios y en otros del Evangelio. La obediencia (1 Sam 15:22), el derecho y la justicia (Am 5:22-24), el amor/misericordia/bondad (חֶסֶד - ἔλεος, Os 6:6, *cf.* Mt 9:13; 12:7), la búsqueda del bien y el socorro de los débiles (Is 1:11-17), el practicar *la justicia* y la equidad (עָשֹׂה צְדָקָה וּמִשְׁפָּט - ποιεῖν δίκαια καὶ ἀληθεύειν ἀρεστὰ, Pro 21:3) están siempre a la base y son prevalentes sobre los holocaustos (ὁλοκαύτωμα), sobre los sacrificios (θυσίαι), sobre las celebraciones, sobre las fiestas solemnes, sobre las plegarias y sobre las manos invocando pero culpablemente manchadas de sangre…

25 La expresión *«la Ley y los Profetas»*, con leves matices, aparece en Mt 5:17; 7:12; 11:13; 22:40, *cf.* 2 Mac 15:9; 4 Mac 18:10, incluso en Lc 16:16; 24:44; At 13:15; 24:14; 28:23; Jn 1:45; Rm 3:21.

26 *Cf.* Lc 24:27.

27 Una "demostración" del amor al prójimo, según Josef Ernst (Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 498).

De lo anterior se desprende, por tanto, que el evangelista Lucas está menos interesado en las disputas teológicas por conocer cual fuera *el primero* o el *gran mandamiento*, y está más interesado, en cambio, en la realidad de una vida transformada y reorientada por Jesús y por su Evangelio.

Según los primeros versos de la perícopa en cuestión, el doctor de la ley inicialmente tiene la intención de *«ponerle a prueba»* a Jesús (v. 25), «juega a hacer de abogado del diablo»,[28] sin embargo, después de unos instantes él mismo termina siendo objeto de examen (*cf.* vv. 26 y 36). Jesús, a la manera del gran Sócrates y el arte de la mayeútica, [29] más aún, al modo de los rabinos o de los doctores de la ley de la época,[30] pretende «alumbrar» en su interlocutor la idea que intenta comunicarle,[31] dirigirlo no hacia «sí mismo»[32] o hacia hacia su propia sabiduría humana, sino hacia la *Ley*, lo que puede ser entendido como el primer llamado a la responsabilidad.[33] La referencia a la *Ley* (תּוֹרָה - νόμος), como fuente de autoridad y verdad,[34] otras veces la refeencia a la *Escritura*[35] o a las *Ecrituras*,[36] en la tradición judía, en la predicación de Jesús y en la de al iglesia, era una práctica habitual.

---

28 La expresión es de Jean-Marie Van Cangh, «Le Bon Samaritain: Une création de Jésus ou de Luc?», en *Les sources judaïques du Nouveau Testament. Recueil d'essais*, BEThL 204 (Leuven: Leuven University Press, Peeters, 2008), 640.

29 Las relaciones entre el enfoque de Jesús y el método socrático ya han sido exploradas por B. Reicke, «Der barmherzige Samariter», en Festschrift G. Sahlin (Wüppertal, 1970), 103-109, *cf.* Ortensio Da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri* (Assisi: Cittadella editrice, 1982), 378, n. 31; y por Olivier Abel, «La métaphore, réponse et question», en *Le livre de traverse*, (Patrimoines), ed., Olivier Abel y Françoise Smyth (Paris: Cerf, 1992), 23-41, *cf.* Corina Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard. La parabole du "Bon samaritain" et le débat qu'elle bouscule (Lc 10 :25-37)», *Études Théologiques et Religieuses* 71 (1996): 324, n. 3. Por otro lado, Ortensio Da Spinetoli señala un posible paralelismo con el enfoque seguido por el profeta Natán al denunciar el pecado del rey David, en 2 Sam 12:1-12 (Da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, 378).

30 Es sabido que los rabinos tenían la costumbre de responder una pregunta formulando otra. Esto es lo que hace Jesús en esta (v. 26) y en otras ocasiones (Lc 20:20-26). *Cf.* el claro ejemplo de Mc 10:2ss: «Se acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba (notasi: πειράζοντες αὐτόν, praticamente simile al v. 25) preguntaban: "¿Puede el marido repudiar a la mujer?" Él les respondió: "¿Qué os prescribió Moisés?" Ellos le dijeron: "Moisés permitió escribir el acta de divorcio y repudiarla." Jesús les dijo: "Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón escribió para vosotros este precepto"». *Cf.* Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 490-491.

31 Ver Alphonse Maillot, *Le parabole di Gesù* (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1997), 123.

32 Alusión al famoso y significativo dicho del Oráculo de Delfos: «conócete a ti mismo» («γνῶθι σεαυτόν» en griego, «cognosce te ipsum», en latín), como una invitación a investigar y descubrir la verdad de sí mismo.

33 *Cf.* Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard», 326.

34 *Cf.* Mt 12:5; Lc 24:44; Jn 10:34; *et passim*.

35 *Cf.* Mc 12:10; Jn 7:41-42; Gál 4:30; Rm 4:3; *et passim.*

«Amarás al Señor tu Dios…» (Lc 10:27a)

Este mandamiento está inspirado en Dt 6:4-5, la introducción del famoso «Shema Israel», el fundamento mismo de la religión judía y la plegaria por excelencia que todo judío tiene la obligación de recitar diariamente. Según la concisa redacción lucana, si bien omite la más clásica de las confesiones de fe en el monoteísmo judío, presente en Mc 12:29, Jesús reafirma la sustancia de la posible experiencia humana de Dios, la de una relación de amor en todas sus dimensiones. Dios llama al amor porque Él es fuente de amor (*cf.* Dt 7:6-11, *cf.* 1 Jn 4:8,16). Dios se encuentra y se experimenta a sí mismo en el amor, y solo a través del amor se puede llegar a la obediencia de sus mandamientos.[37] De hecho, «el amor es la esencia de la vida cristiana. También es su *conditio sine qua non*, en todas las circunstancias posibles. Cuando la vida cristiana, en acciones u omisiones, es buena ante Dios, lo bueno es el amor.»[38] En esta vida, a veces sesgada por un antropocentrismo omnicomprensivo, por un replegamiento total hacia uno mismo, esta invitación al amor, a la relación con Dios, es una invitación a la fe. Una invitación a creer que esta vida es más amplia que cualquier existencia en particular. Una invitación a creer que esta vida procede de una mirada divina que anticipa al hombre, lo abruma y lo supera. Es una invitación a poner su confianza no solo en el fruto de las propias acciones, en la capacidad humana para construir la *polis*, sino primero en el sueño y en el plan de Dios para la humanidad, otra humanidad.

«… y (amarás) a tu prójimo como a ti mismo» (Lc 10:27b)

La fuente veterotestamentaria de este mandamiento es Lv 19:18b, inscrita en el contexto más amplio del llamado Código de Santidad (Lv 17–26), fundamento esencial de la total alteridad y pertenencia de la «comunidad de los hijos de Israel» a Yahvé. Una comunidad, un pueblo, en medio del cual Yahvé habría caminado (Lv 26:12, *cf.* 2 Cor 6:16) y, por lo tanto, volcado a la vocación: «Sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo».[39] El capítulo 19, aunque presenta una gran variedad de normas relacionadas con el derecho, la ética y el culto, representa *«un programa completo»* y consistente

---

36 *Cf.* Mt 21:42; Mc 14:49; Jn 5:39; Rm 1:2; 1 Cor 15:4-5; *et passim.*

37 *Cf.* Jn 15:10; 1 Jn 5:1-3; 2 Jn 6.

38 Karl Barth, *Dogmatica Ecclesiale*, 1/2, 372, citado por Lamar Williamson jr., *Marco*, Strumenti, 17, Commentari (Torino: Claudiana, 2004), 311.

39 Lv 19:2; *cf.* 11:44-45; 20:7; 20:26 y 1 Pe 1:15-16.

para una sociedad real que se desea en relación con Yahvé.[40] En este contexto, el amor al «prójimo» (רֵעַ - πλησίον) sigue estando circunscrito a los «correligionarios», a los «compatriotas», a los «hijos de Israel», y todavía no es un amor para el «otro», cualquier otro, que tenga un carácter universal. Incluso la orden de amar al "extranjero" (גֵּר), en el mismo contexto (Lv 19:34), se dirige, de hecho, al «inmigrante», al asimilado, al residente permanente en la tierra de Israel, que según la traducción griega de la LXX debe ser tratado como un «prosélito» (προσήλυτος) que se ha acogido a la fe de Israel.

El amor al prójimo, en este contexto, no es tanto un sentimiento interiorizado, sino una renuncia a la venganza y al rencor (Lv 19:17-18a),[41] la búsqueda de relaciones justas y responsables en la concreción de la existencia cotidiana.

En cuanto al extranjero no asimilado, sin embargo, aunque digno de gran respeto, estos aún no caen en la categoría de «prójimo».[42] En Qumrán en la época novotestamentaria, de hecho, además del amor al prójimo, incluso se enseñó el odio a los enemigos, a los extranjeros.[43]

Por otro lado, la ampliación del amor desde la estricta categoría veterotestamentaria y judía de «prójimo»»[44] para alcanzar al extranjero, a los samaritanos y a los enemigos es obra del Evangelio anunciado por Jesús.[45] Este «amor» sin etiquetas ni barreras, se reanuda y amplía, más tarde, también por la teología paulina, en la que el amor al prójimo se convierte en la *síntesis* más completa y más eficaz de la ley de Dios: «… la ley alcanza su plenitud (πεπλήρωται) en este solo precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*» (Gál 5:14). «…el que ama al otro (τὸν ἕτερον), ha cumplido la ley. […] todos los demás preceptos se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti*

---

40 Ver Jean-Marcel Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"? Lv 19:18b dans son contexte», *Études Théologiques et Religieuses* 81 (2006): 104-105.

41 Ver Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"?», 105.

42 *Cf.* Luigi Morali, ed., *I manoscritti di Qumran* (Religioni e Miti, 150) (Farigliano [Cuneo]: Tea, 1994), 133.

43 «…para *amar* todo lo que él escoge y odiar todo lo que él [Dios] rechaza; [...]para *amar* a todos los hijos de la luz, cada uno según su lote en el plan de Dios, y *odiar* a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios», 1QRegla de la Comunidad (1QS) 1,3-4 y 1,9-10, en Florentino García Martínez, ed. y trad., *Textos de Qumrán* (Madrid: Editorial Trotta, 2.ª ed., 1993), 49, *ad locum*, la cursiva es nuestra, *cf.* Mt 5:43.

44 Sin embargo, no debemos olvidar el plan divino de una *salvación universal* que ya está muy presente en el AT, *cf.* Gn 12:1-3; Jn 1-4; Is 42:1-10; 49:1-6; 56:1-8, *et passim.*

45 Mt 5:43-48; 19:19; Lc 6:27; y la timida apertura en *Testamento de Zabulón* V,1,3.

mismo. El amor no hace mal al prójimo: por tanto la plenitud (πλήρωμα) de la ley es el amor» (Rm 13:8-10).[46]

La traducción y el significado de la expresión tradicional «…como a ti mismo» (Lv 19:18b), «כָּמ֖וֹךָ»[47] en hebreo, y «ὡς σεαυτόν» en el griego de la LXX, son motivo de debate.[48] Jean-Marcel Vincent, sobre la base de la traducción ya propuesta por Martin Buber, sugiere que se traduza de la siguiente manera: «Amarás a tu prójimo, que es como tú». El acento del mandamiento, por lo tanto, no recaería tanto en *cómo* amar, sino en la *calidad* de quien debe ser el objeto del amor.

En otras palabras, no se debe amar al prójimo en la medida en que uno se ama a sí mismo, lo que significaría situarse de forma excesiva en un primer plano, sino que se lo debe amar porque *es igual a mí*, creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1:26-27; 5:1), que merece, por lo tanto, no solo recibir ayuda sino que también es digno de ofrecérsela.[49] Este ciertamente más extenso y exigente sentido de «prójimo», con respecto a la traducción griega de la LXX, enriquece aún más el significado de la respuesta de Jesús a la pregunta: «¿quién es mi prójimo?»

Un solo mandamiento: «ama…», o la sintesi de la ley y los profetas

La formulación lucana del mandamiento del amor, expresada a través de las palabras del doctor de la ley, es única en todos los sentidos. Si en Mc (12:30,31) y en Mt (22:37,39) se puede ver fácilmente una doble mandamiento del amor, respaldado por la misma repetición del verbo «ἀγαπήσεις» en relación primero con Dios y después con el prójimo, en Lc (10:27), encontramos solo un verbo que contiene *el único mandamiento de amor*: «Amarás al Señor tu Dios […]; y a tu prójimo como a ti mismo» (ἀγαπήσεις κύριον

---

46 *Cf.* Stgo 2:8. *II Clem. ad Cor* 3,4; *Did.* 1,2; 2,7; *Barn. Ep.* 19,5; *Justin Mart., Apol.* I,16,6; *Justin Mart., Dial.* 93,2, citado en Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 265.

47 La expresión hebrea «כָּמ֖וֹךָ» aparece veintinueve veces a lo largo del AT, y se traduce al griego (LXX) de varias maneras. Solo en Lv 19:18b y 19:34 se traduce como: «ὡς σεαυτόν». Para una revisión y una profundización, *cf.* Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"?», 111-112.

48 *Cf.* Vincent, «"Tu aimeras ton prochain comme toi-même"?», 95-113; Luigi Di Pinto, «Prossimo, straniero, nemico. Il comandamento dell'amore in Lv 19», en *Credo Ecclesiam. Studi in onore di Antonio Barruffo, S.I.*, ed. Enrico Cattaneo y Antonio Terracciano (Napoli: D'auria, 2000), 13-35.

49 *Cf.* Pinto, «Prossimo, straniero, nemico», 22-23.

τὸν θεόν σου […]; καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν).[50] El amor «vertical» para con Dios y el amor «horizontal» para con el prójimo se fusionan intencionalmente en un modo inextricable e indisociable. De manera que no se puede escoger el uno sin el otro: el amor a Dios conlleva el amor al prójimo, y el amor al prójimo demuestra y encarna el amor a Dios. Solo esta interdependencia entre *contemplatio* y *actio*[51] puede, por un lado, evitar cualquier tendencia mística e intimista de fe, uno de cuyos extremos históricos fue la vida eremítica contemplativa y alienante, y por otro lado, puede evitar reducir el cristianismo a un puro humanismo inmanentista puro privado de esperanza.[52]

De hecho, la sección más amplia de Lc 10:25-42 constituye una interpretación eficaz del mandamiento del amor para un público étnico-cristiano: *a*) la parábola del «Buen Samaritano» (Lc 10:29-37) ilustraría el amor al prójimo, mientras que *b*) el episodio de Jesús en la casa de Marta y María (Lc 10:38-42) ilustraría el mandamiento del amor de Dios.[53]

En la tradición judaica, aún no se ha encontrado un testimonio claro e inequívoco del doble mandamiento del amor, sino solo algunos pródromos, indicios.

La primera representación de esto se puede ver en las dos tablas de la ley (Éx 31:18; 32:15), en el Decálogo, precisamente con respecto a los deberes *hacia Dios y hacia los semejantes*.[54] Hacia finales del siglo I a.C., las escuelas de los sabios Shammai y Hillel ya discutían la posibilidad de proponer una síntesis de la Torá. Se cuenta que:

---

50 «…el amor de Dios y el amor al prójimo constituyen el único y único movimiento de amor.», Jean Radermakers y Philippe Bossuyt, *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, Lettura pastorale della Bibbia (Bologna: Dehoniane, 1983), 305.

51 Josef Ernst comenta esto como «unidad en la polaridad». «Es sorprendente –añade– que en la ética de Jesús no haya ideal del *homo religious*, cuya vida espiritual se desarrolle solo a lo largo de la vertical entre Dios y el alma y encuentre su coronación en la devota «inmersión» en Dios; el amor a Dios siempre tiene un componente horizontal que tiende a la realización del reino de Dios, y precisamente ahora, en este tiempo y en las circunstancias actuales» (Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 496).

52 Escribe Agustín, con mucha agudeza: «Al proclamar los dos preceptos del amor, el Señor no ordena primero el amor del prójimo y luego el amor de Dios, sino que primero pone a Dios y luego al prójimo. Pero *como Dios todavía no lo ve, mereces verlo amando al prójimo*. Amando al prójimo, purifica tus ojos para ver a Dios.» *In Jo.*, 17,8, citado por Fabio Ciardi, «Il buon samaritano: una parabola per la vita consacrata», *Vita consacrata* 45 (2009), 422-423, la cursiva es nuestra.

53 Ver Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, 380; Bovon, *Vangelo di Luca*, 103, 120.

54 Ver Gérard Siegwalt, *La loi chemin de salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971), 109-110; Bovon, *Vangelo di Luca*, 108, n. 5.

> «Un pagano se presentó a Shammai y le dijo: "Me convertiré, si eres capaz de enseñarme toda la Torá, la Torá entera mientras que pueda sostenerme sobre un solo pie." Shammai lo echó golpeándolo con la vara de albañil que tenía en la mano. Entonces el hombre se presentó a Hillel, quien le convirtió y le dijo: "No hagas a tu prójimo lo que no quieres que te hagan a ti. *Aquí está toda la Torá*", le dijo. "El resto es solo un conjunto de comentarios. Ve y estudia"» (*Talmud de Babilonia*, *Shabbath* 31a).[55]

La «regla de oro» evangélica (Mt 7:12, *cf.* Lc 6:31): «Por tanto, todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque esta es la Ley y los Profetas»,[56] es la reformulación más exigente y responsable de la sentencia de Hillel. No es suficiente «no hacer» el mal, aunque no es poca cosa, también debemos tomar la iniciativa y la carga de «hacer» el bien.[57]

Marc Philonenko vislumbra: «…la proclamación y preparación del mandamiento evangélico (*cf.* Mc 12:30-31)»,[58] en algunos pasajes del *Testamento de los Doce Patriarcas*, aunque la independencia de este escrito de la tradición cristiana todavía está debatiéndose.[59]

---

55 Jean-Pierre Lémonon, «La Diaspora cioè la vita con il Dio d'Israele in terra straniera», en *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 1: *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*, Claustrum, 25.1, ed. Jean-Pierre Lémonon y François Richard. Traducido por Claudia Palazzi (Bologna: Studio domenicano, 2005), 64, la cursiva es nuestra. Parece que la síntesis de Hillel fuese ya un dicho proverbial que se remonta a Tb 4:15a: «No hagas a nadie lo que no quieras que te hagan», *cf.* Emil Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù (175 a.C.-135 d. C)*, vol. II, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici, 6, ed. Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black (Brescia: Paideia, 1987), 558, n. 19.

56 También en Mt 22:40 se expresa la recapitulación de toda la revelación veterotestamentaria («la Ley y los Profetas»).

57 Para otros intentos de síntesis de la Torá atestiguados en el Nuevo Testamento, *cf.* Gál 5:14; Rm 13:8-10; Stgo 2:8. Resumir la ética cristiana en el principio del amor es verdaderamente un hecho único y nuevo, *cf.* Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 496.

58 *Testaments des Douze Patriarches*, texte traduit, présenté e annoté par Marc Philonenko, en *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, (Bibliothèque de la Pléiade, 337), ed. André Dupont-Sommer y Marc Philonenko (Ligugé: Gallimard, 1987), 880, n. 2. *El Testamento de los Doce Patriarcas* es un escrito apócrifo originariamente judaico que sufrió algunas alteraciones cristianas.

59 *Cf.* Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 347-349. Para más información sobre fuentes judías tradicionales, *cf.* Gerd Theissen y Annette Merz, *Il Gesù storico. Un manuale*, 2.ª ed., Biblioteca Biblica, 25 (Brescia: Queriniana, 2003), 472-475; Bovon, *Vangelo di Luca*, 107-108, n. 5; Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 639, n. 2.

Sin embargo, el hecho es que la asociación de Dt 6:5 y Lv 19:18b, tan evidente, se encuentra solo en la tradición evangélica y además es atribuible a la predicación de Jesús.[60]

El doctor de la ley conoce bien su trabajo y el objeto de sus investigaciones teológicas, de hecho ha respondido correctamente (ὀρθῶς,[61] v. 28) a la pregunta de Jesús, y en este sentido también se siente halagado como un digno representante de la ortodoxia. No tiene problemas en términos de conocimiento jurídico y supera con creces los *«test»* teóricos propuestos por Jesús (vv. 26,36). La *vida eterna* está en relación con el amor de Dios y del prójimo, que se traduce en acciones concretas del bien, este es el significado de v. 28: «*haz esto y vivirás* (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ)», que resuena, entre otras cosas, como una alusión a otro texto autoritativo de la Torá, Lv 18:5 (LXX): «y harás (ποιήσετε) estas cosas, mediante las cuales, el hombre que las haga vivirá (ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται)…».[62] Aquí está la síntesis y el corazón de la ética cristiana («…la plenitud de la ley es el amor», Rm 13:10), todo comienza con el amor y conduce al amor.[63]

El doctor de la ley, sin embargo, se resiste a la propuesta de Jesús de *hacer* (v. 28), y así vuelve a hacer la pregunta en el plano del *saber* de la *información*: ¿«quién es mi prójimo» para amar?[64] (v. 29). Y es precisamente en este marco teológico-narrativo donde se inserta la respuesta «parabólica» de Jesús, que desde el plano académico de la disquisición teológica académica preten-

---

60 *Cf.* Wolfgang Schrage, *Etica del Novo Testamento*, Introduzione allo studio della Bibbia, suplemento 4 (Brescia: Paideia, 1999), 84-87; Theissen y Merz, *Il Gesù storico*, 477.

61 También en la narración de Mc (12:32,34) somos testigos de mutuos actos de confianza y declaraciones de estima entre el escriba y Jesús. El escriba aprecia la ortodoxia de Jesús, a través de una perífrasis más del gusto semítico: «Has dicho según verdad» («ἐπ' ἀληθείας εἶπες»), mientras que Jesús aprecia su inteligencia y sensibilidad (νουνεχῶς, avverbio da νοῦς). Al igual que en Lc (20:21), paradójicamente, los *espías* enviados a Jesús por los escribas y los principales sacerdotes (20:20), en Jerusalén, se ven obligados a reconocer que Jesús habla y enseña correctamente (ὀρθῶς, *cf.* Lc 20:21). El adverbio ὀρθῶς (de la manera correcta, correctamente) aparece solo cuatro veces en todo el NT, en Mc 7:35; Lc 7:43; 10:28; 20:21, de él derivan varias palabras en castellano: ortopraxis, ortodoxia, ortografía…

62 Nótese aquí el énfasis particular puesto en *hacer* (dos veces), incluso más fuerte que en el TM, de lo que depende la vida. *Cf.* Neh 9:29 (LXX), donde repite prácticamente la misma expresión de Lv 18:5 (LXX): «ἃ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς», ver Dt 4:1; 8:1; Ez 20:11,13,21; 18:9,21; 33:15,19.

63 «El amor por el hombre es el principio y el fin de la Torá», *Talmud de Babilonia*, *Yevamot* 79a*,* citado por Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 85.

64 *Cf.* Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 657.

de llegar a la *praxis* existencial.[65] Un evidente cambio de registro, en resumen, de la Halajá (aspecto jurídico) a la Hagadá (aspecto edificante).

La parábola del «samaritano misericordioso», Lc 10:29-35

El Jesús lucano con unas pocas y simples palabras, apenas unas pinceladas en respuesta a una pregunta específica, dibuja una historia eficaz, persuasiva y llena de sorpresas.[66] Narra un verosímil episodio de violencia ambientado en el peligroso camino que desciende de Jerusalén a Jericó[67] (v. 30), un trayecto de unos 27 km («ciento cincuenta estadios»),[68] en el que varios personajes aparecen y desfilan: un hombre víctima de algunos bandidos, un sacerdote y un levita, un samaritano.

La interpretación clásica y tradicional[69] de esta parábola ha enfatizado principalmente su alcance cristológico, y fue especialmente concebida como una ilustración formidable, una alegoría, de la obra salvadora de Cristo, el ejemplar «Buen Samaritano».[70]

Sin embargo, este enfoque hermenéutico ha dado paso, con el tiempo, a una lectura esencialmente ética de la parábola. El género literario de estos 7

---

65 *Cf.* Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 27.

66 En la compleja investigación de la prehistoria de la parábola del buen samaritano, la hipótesis formulada por Jean-Marie Van Cangh es esta: «…la parábola, tal como nos ha llegado, es la reelaboración lucana de una parábola original de Jesús, de la cual el tercer personaje habría sido un "israelita", simplemente un judío laico. Se puede suponer que la forma primitiva se concibió como una polémica anticlerical y contra el Templo, cuyo propósito era simplemente elevar al laico común sobre el sacerdote y el levita, por el hecho de que este laico permitiría la compasión humana más básica al prevalecer sobre consideraciones de seguridad personal o de pureza formal. Incluso las fuentes rabínicas posteriores contienen algunos elementos de sátira contra un ritualismo demasiado formal y despiadado del templo.» La figura del buen samaritano, en lugar del israelita (laico), sería una creación redaccional del evangelista Lucas, adaptada a su «dulce pedagogía». (Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 654, *cf.* pp. 662, 663).

67 Entre Jerusalén, ubicada a unos 750 metros *sobre* el nivel del mar, y Jericó, ubicada a 250 metros *bajo* el nivel del mar, resulta en un desnivel de aproximadamente 1.000 metros.

68 Flavio Josefo, *La guerra de los judíos* IV,8,4.

69 Para una *historia de los efectos* de la parábola, *cf.* Bovon, *Vangelo di Luca*, 115-121.

70 Orígenes, Padre de la iglesia del siglo III, interpretó la parábola alegóricamente y escribió: «El hombre que descendía es Adán; Jerusalén es el paraíso y Jericó es el mundo; los ladrones son los poderes enemigos; el sacerdote es la ley, el levita los profetas; y el samaritano Cristo. Las heridas son la desobediencia, la cabalgadura el cuerpo del Señor, la posada, abierta a todos los que quieran entrar, simboliza a la iglesia. Los dos denarios representan al Padre y al Hijo y, el posadero, el jefe de la iglesia encargado de administrarla.» *Homilias sobre el Evangelio de Lucas*, 34,3, citado por Ciardi, «Il buon samaritano», 428.

vv. generalmente se lo asocia con el de la «narrativa ejemplar»[71] o de la «narrativa parabólica»,[72] cuyo objetivo principal sería inspirar un modelo ético para ser imitado. Sin embargo, estamos de acuerdo con François Bovon[73] en decir que si bien destacamos el evidente significado ético de la parábola, no es necesario vaciarla también de su dimensión cristológica. Corina Combet-Galland,[74] por otro lado, sostiene que la parábola de Jesús no se tomaría ni como una *alegoría espiritualizante*, que limitaría su fuerza ética, ni como una *narración ejemplar* aplicable sin ningún discernimiento previo. En cambio, sería una parábola con «una dimensión *metafórica*», capaz de *conducir/traer* (φῶ ρέω) *más allá* (μετὰ). Lo que representa, es decir, hacia la pregunta crucial: *«¿quién soy yo?»* y, aún más, *«entre los hombres y ante Dios, ¿quién quiero llegar a ser?»*

Finalmente, estamos muy cerca de la tesis de André Lacocque, según la cual esta parábola constituye la «regla de oro para la interpretación de la Torá»,[75] un intento que hizo Jesús de persuadir a su experto interlocutor judío experto para que dejara de lado su restrictiva y estrecha interpretación de la ley, representada en la parábola por la actitud del sacerdote y el levita, y seguirlo, en cambio, en una lógica marcada por la superabundancia de amor[76] y del don, así como la actitud del samaritano.

Un hombre, victima sin rostro ni voz

La primera palabra de esta parábola es un "hombre" genérico: «hombre» (ἄνθρωπος, v. 30), un ser humano (*cf.* Gn 1:26-27: אָדָם, LXX: ἄνθρωπος). Sin nombre, sin signos distintivos, sin una pista precisa para identificarlo.[77] Casi queriendo sugerir que en ese *«hombre herido»*, objeto indefenso del mal, de la violencia, de los «bandidos» de turno, puede identificarse a cada hombre y

---

71 *Cf.* Theissen e Merz, *Il Gesù storico*, 405. Este género literario pertenece también a otros relatos, todos lucanos, pertenecen a este género literario: «el agricultor rico» (12:16-21); «el rico y el pobre Lázaro» (16:19-31); «el fariseo y el publicano» (18:10-14); «el invitado que se sienta en el último lugar» (14:7-11) y «la invitación de aquellos que no pueden corresponder» (14:12-14), Bovon, *Vangelo di Luca*, 109, n. 6.

72 Così Bovon, *Vangelo di Luca*, 105.

73 Ídem, 120-121.

74 Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard», 324.

75 Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 46, *cf.* p. 26, 28, donde hay una bella expresión de Søren Kierkegaard a propósito de la parábola del Buen Samaritano: «La acción es la verdadera comprensión de la Ley». En la misma dirección Richard Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses», *New Testament Studies* 44 (1998): 476.

76 Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 26-33.

77 Uno de esos *«silencios textuales»* queridos de Robert Alter y Meir Sternberg, *cf.* Ídem, 32.

cada mujer en cada calle del mundo. Un personaje anónimo, despojado, golpeado y por lo tanto hecho aún más insignificante, desnudo, en peligro de muerte. Un hombre que es un ícono de la humanidad herida, incapaz de bastarse a sí mismo, en tensión entre la vida y la muerte.

Los «bandidos», también, no tienen un rostro definido. Después de todo, el bien y el mal son transversales y nunca exclusivos de ningún grupo social o étnico. En el andar de la vida, a veces se puede ser víctima, a veces agresor.

Un sacerdote y un levita indiferentes

Por casualidad o *por coincidencia* (κατὰ συγκυρίαν, v. 31), una expresión única en el NT, un sacerdote desciende por el mismo camino, ve al herido y pasa por el otro lado. Del mismo modo (ὁμοίως, v. 32), de pronto aparece un levita, ve y pasa de lejos. Un sacerdote y un levita, dos expertos, dos «profesionales de la religión», casi con toda seguridad iban camino a casa, a Jericó,[78] después de haber completado su turno de servicio en el Templo de Jerusalén,[79] tropezarse en el camino con un hombre agonizando y he aquí la primera sorpresa: en lugar de detenerse y prestar el socorro necesario, tal vez incluso vital, continúan indiferentes.

Sobre las «razones» que pudieron haber llevado al sacerdote y al levita a no intervenir, generalmente se evocan las reglas de pureza ritual[80] que impedían el contacto con la sangre o un cadáver, o su interpretación restrictiva y exclusivista de la categoría de «prójimo» (*cf.* Lv 19:18b…).[81] Pero no hay ninguna certeza al respecto, así como no aparece una condena directa del sacerdote y el levita por parte de Jesús. Quizás, simplemente, se debe aceptar que no existían ni existen razones «razonables» para no socorrer a quien está en peligro de muerte. Esta omisión de auxilio no pudo y no puede encontrar ninguna justificación plausible, es simplemente un escándalo y una ausencia de una mínima humanidad.

El sacerdote y el levita pueden haber olvidado que el ministerio exclusivo y la responsabilidad que se les había confiado, en la administración del culto

---

78 El uso del mismo verbo, *bajar* («καταβαίνω»), utilizado para describir la entrada en escena de la víctima (v. 30: «Un hombre κατέβαινεν de Jerusalén a Jericó…») y la del sacerdote (v. 31: «un sacerdote κατέβαινεν por aquel camino…») lo permite suponer.

79 Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 29, cita a propósito *Taan* 27a, en donde menciona que la mitad de las 24 clases de sacerdotes (*cf.* 1 Cr 24:1-19) residía en Jericó.

80 El contacto con la sangre, símbolo de la vida, o con un cadáver convertía en impuro, no apto para el culto, y en particular para el sacerdote y el levita constituían un impedimento para el ejercicio de sus funciones, *cf.* Lv 21:1-3; Nm 19:11; Ez 44:25-27.

81 Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 29.

a Yahvé y el ritual del templo, debían ejercerse no como un privilegio de casta, ni como un obstáculo o una prisión, sino como *un don* (Nm 18:6-7).

Si bien es cierto que el sacerdote impuro, en el ejercicio de sus funciones, arriesgaba su vida (*Misná*, *Sanedrín* IX, 6),[82] también es cierto que el valor de la vida humana y el peligro de muerte que se cernía sobre el viajero eran más que razones válidas para suspender cualquier observancia, incluidas las reglas de pureza.

Este fue el caso, por ejemplo, en el caso de la observancia del Shabat.[83] Que la vida tenía un valor que prevalecía por encima de la observancia del sábado, era un hecho conocido y aceptado desde el comienzo de la revuelta macabea.[84] En la *Misná* (*Yom* 8,6-7) está escrito:

> «…ya que hay peligro de vida y todo peligro de vida desp!aza al sábado. »Si cae sobre una persona un edificio y existe duda si está allí o si no está, si está vivo o si está muerto, si es extranjero o si es israelí, retirarán de él los escombros –aunque sea sábado–. Si lo encuentran vivo, lo sacan; si lo encuentran muerto, lo dejan allí.»[85]

Y además, en el *Midrás* (*Tanhuma* sobre *Nm* 33:1, 1 «Parashá Mase»), «¿Dónde aprendemos que la vida en peligro hace que el shabat sea nulo? De lo que está escrito: "Guardad mis preceptos y mis normas. El hombre que los cumpla, gracias a ellos *vivirá* (Lv 18,5)" *y no "¡morirá por ellos!"* Y a propósito de la circuncisión está escrito: "El octavo día será circuncidado el niño" (Lv 12,3) etc.; se lo si circuncida aunque sea en *shabat*. ¿Non es este un argumento *"a fortiori"*? Si la ley de la circuncisión, que se refiere solo a una de las doscientas cuarenta y ocho partes del cuerpo humano, anula el *shabat*, con mayor razón puede suceder cuando se trata de todo el cuerpo.»[86]

---

82 «Si un sacerdote realiza su servicio [en el altar] en estado de impureza, sus colegas no lo llevarán ante un tribunal; son los jóvenes sacerdotes quienes lo sacan de la ciudad y lo matan a golpes con maderos», Philippe Abadie, «Il culto», en *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 3: *Il culto nella società giudaica*, Claustrum, 25.3, ed. Philippe Abadie y Jean Massonnet (Bologna: Studio domenicano, 2005), 17.

83 Ver Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 483.

84 *Cf.* 1 Mac 2:39-42; Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XII, 6,2 §§ 274-277, Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, 565, nn. 57-58.

85 Carlos del Valle, ed., *La Misná* (Madrid: Editora Nacional, 1981), 344. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, 565-566. *Cf.* Flavio Josefo, *Antigüedades judías* 13,1,3 § 12; 14,4,2 §§ 63-64; 18,9,2 § 319.

86 El argumento de la circuncisión es puesto en boca del rabino Eleazar ben Azariah (finales siglo I), *cf. TB Shabat* 132a. Jean Massonnet, «Lo Chabbath», en *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 3: *Il culto nella società giudaica*, (Claustrum, 25.3), ed. Philippe Abadie y Jean Massonnet (Bologna: Studio domenicano, 2005), 114. La cursiva es nuestra.

El sacerdote y el levita aman a Dios (o creen que lo aman…) y observan escrupulosamente su ley, esta es su coartada tranquilizadora que los hace sentir protegidos e irreprensibles. Sin embargo, algo no cuadra… la ley promueve e invita a la vida,[87] pero su observancia se ha convertido en un obstáculo para la vida del desdichado. El sacerdote y el levita, que no han infligido ningún mal a los heridos, creen que no es asunto suyo ocuparse de ellos, y por lo tanto, ellos mismos se convierten en símbolos de una religiosidad formal que mira más hacia las apariencias que a la sustancia.[88] Nunca ha habido, ni podría haber nunca herejía, pecado, al hacerse cargo del otro. La herejía surge precisamente de la falta de bien, de la omisión de auxilio.[89] «El que sabe hacer (ποιεῖν) lo bueno y no lo hace (μὴ ποιοῦντι), comete pecado.» (Stgo 4:17).[90]

Un samaritano misericordioso

Un samaritano, un estranjero,[91] un acérrimo enemigo de los judíos,[92] un hereje,[93] representa la segunda sorpresa, esta vez positiva, de la parábola.[94] Como los dos primeros, el sacerdote y el levita, el samaritano también se cruza con el herido, pero no se limita a «ver» y pasar, se acerca y se compadece (ἐσπλαγχνίσθη, v. 33).[95] Ahora «el bien es practicado por aquellos que están asociados con el mal».[96]

---

87 *Cf.* Dt 6:18,24; 30:14-20.

88 *Cf.* Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 27.

89 En el Código de circulación italiano (*Codice della strada*, Artículo 189, párrafo 7), por querer hacer un salto en el tiempo, la omisión de la ayuda es un crimen contra un ser humano, y no solo eso, es un acto contra la vida y contra el sentido común.

90 Nótese el énfasis puesto sobre el *hacer* (ποιέω). Además, ya en el profeta Miqueas (6:8), se podía leer: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan solo respetar el derecho, amar la lealtad (וְאַהֲבַת חֶסֶד - ἀγαπᾶν ἔλεον) y proceder humidemente con tu Dios.»

91 ἀλλογενὴς, es un *hapax legomenon* en el NT, *cf.* Lc 17:15-17.

92 La rottura fra La ruptura entre samaritanos y judíos se consumó definitivamente en el 128 a.C., a manos del soberano judío Juan Hircano que destruyó el templo de los samaritanos, erigido en el monte Guerizín, *cf.* Jn 4:8.

93 Rabbi Jehudá ha-Nasí (tanaita, 135 ca.-220): «Los samaritanos son como los paganos», (*TB Berajot* 7,1), en Hugues Cousin y Jean-Pierre Lémonon, *Il mondo dove visse Gesù*, vol. 6: *Le diverse correnti della religione ebraica***,** Claustrum 25/6. Traducido por Giorgio Maria Carbone (Bologna: Edizioni Studio domenicano, 2006), 112.

94 Ver Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 487.

95 En la parenesis del *Testamento de Zabulón* V, 1.3 podemos destacar algunas analogías temáticas con la actitud del samaritano que *«tocado en las entrañas»* (σπλαγχνίζομαι, v. 33), «tuvo compasión», ejerció la misericordia (Ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος, v. 37) hacia el herido, hacia el «prójimo»: «Y ahora, hijos míos, les ordeno que guarden los mandamientos del Señor

La imagen de los samaritanos en aquella época parece bastante diferente. Por un lado, son detestados y considerados como un «pueblo estúpido (μωρός)» (*cf.* Sir 50:25-26), tan impuro como los cerdos.[97] Por otro lado, se dice que no ignoran la ley,[98] sino que observan la ley escrita de Moisés escrupulosa y rigurosamente,[99] hasta el punto de definirse a sí mismos como «los custodios de la ley».[100]

Un samaritano, contra toda lógica y sin ningún tipo de cálculo interesado, finalmente puede romper el muro la de indiferencia, asumir riesgos, incluso si tiene que interrumpir y desviarse de su viaje. Su sensibilidad hacia el dolor de los otros lo lleva a *cuidar* al herido (ἐπιμελέομαι, vv.34-35):[101] se ensucia las manos con sangre, venda sus heridas, se hace literalmente cargo, lo lleva a una posada y paga el cuidado que se le presta. Un proceder ético aún más extraordinario si, como sugiere Kenneth Bailey[102] a partir de Éxodo 21:18-19, la misma voluntad de socorrer al herido podría haberlo expuesto también a la grave sospecha de alguna participación en la agresión del herido.

El *aceite* y el *vino*[103] vertidos sobre las heridas del desafortunado viajero, son los signos concretos de la solicitud del samaritano, de su delicado cuida-

---

[τὰς ἐντολὰς κυρίου], *ejercer la misericordia hacia el prójimo y la compasión hacia todos* [καὶ ποιεῖν ἔλεος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ εὐσπλαγχνίαν πρὸς πάντας ἔχειν], no solo a los hombres, sino también a los seres sin razón […]. *Por lo tanto, ten misericordia en tus entrañas* [ἔχετε οὖν ἔλεος ἐν σπλάγχνοις ὑμῶν] porque si (uno) le hace algo a su prójimo, el Señor se comportará con él del mismo modo.», traducido por Sacchi, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, *ad locum*, la cursiva es nuestra.

96 Bovon, *Vangelo di Luca*, 110. El mismo efecto sorpresa se puede leer en la historia de la curación de los diez leprosos (otro *Sondergut* lucano, Lc 17: 11-21) en el que el único leproso curado que regresa para mostrar su agradecimiento es un samaritano.

97 Rabbi Eliezer (tanaita, ca. 90) ha detto: «Chi mangia il pane di un samaritano è come colui che mangia carne di maiale.», *M. Shebi't* 8,10, traduzione di Giulio Firpo in *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, Nuovo Testamento. Supplementi, 8, ed. Hans G. Kippenberg e Gerd A. Wewers (Brescia: Paideia, 1987), 141.

98 *Cf.* Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 486.

99 Rabbi Simeon ben Gamaliel, intorno al 140, ha detto più volte: «Ogni pratica religiosa è osservata dai cutei [samaritani] con più minuzia che dagli israeliti propriamente detti», e ancora: «i samaritani prelevano la decima e osservano la Legge meglio degli Israeliti», *TB Berakhot* 47b, in Cousin e Lémonon, *Il mondo dove visse Gesù*, 112.

100 *Cf.* Cousin e Lémonon, *Il mondo dove visse Gesù*, 106.

101 Il verbo ἐπιμελέομαι, *avere cura di*, eccetto il caso di Lc 10:34-35, si ritrova esclusivamente in 1 Tm 3:5, in relazione al *prendersi cura* della chiesa di Dio, da parte del vescovo, dell'episcopo (ἐπίσκοπος).

102 Kenneth E Bailey, *Through Peasant Eyes. More Lucan Parables, their Culture and Style* (Grand Rapids: Eerdmans 1980), 521-522, citato da Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 31.

103 Per l'effetto medico dell'olio, *cf.* Lv 14:15-18, nell'ambito del rito di purificazione dalla lebbra; Is 1:6; mentre per altre fonti extrabibliche sull'olio e il vino, *cf.* Bovon, *Vangelo di Luca*, 113.

do, pero también viene a ser una metáfora cúltual que se refiere al ritual del Templo. En el contexto judío, el aceite y el vino son elementos necesarios para el núcleo central del culto sacrificial en el Templo (*cf.* Esd 6:9) al evocar, más concretamente, el *tāmîd*, el sacrificio continuo ofrecido dos veces al día, por la mañana y por la noche (Éx 29:38-42; Nm 28:3-8), que siempre estuvo acompañado por una ofrenda adicional de harina con aceite (oblación) y una ofrenda de vino (libación).[104] Además de las «dos monedas» (δύο δηνάρια, Lc 10:35), o el equivalente a medio *shekel* (moneda batida de Tiro), entregadas al posadero para garantizar el cuidado del herido, más allá de su valor monetario representa exactamente el equivalente del impuesto del Templo a la que cada varón israelita, también en la diáspora, debía pagar anualmente.[105] El samaritano socorriendo al «hombre», haciéndose cargo de él, amándolo ha amado plenamente a Dios,[106] ha observado sus mandamientos y ha expresado la forma más elevada de la adoración de Dios. El otro en su debilidad, el herido en este caso, se convierte así en el lugar de la presencia de Dios, de Su rostro más tangible.

Escribe Edoardo Scognamiglio,[107] inspirándose en las categorías filosóficas de Emanuel Lévinas:

> «Dios *viene a la idea* por el rastro que él ofrece en el *rostro de los otros*. La cara del *otro hombre* nos *interpela* y nos hace *enfrentar*, en un sentido ético, la ventana o la idea de Dios. Esto implica que el conocimiento de Dios no es posible, excepto a través de un rostro, independientemente de la relación con los hombres. *Otro* u *otros*, no es una mediación, ni una encarnación de Dios, sino el *lugar de la verdad metafísica* indispensable para la relación personal con lo divino.»

El samaritano, no menos que el sacerdote y el levita, aparece ocupado, comprometido (literalmente es un «viajante – ὁδεύων», v. 33), tomado por sus deberes. Se ve obligado a partir y se va, de hecho, pero no sin la promesa de regresar. Reconoce los límites de su intervención, no cede ante el asistencialismo repentino ni se erige en un salvador improvisado, y por esta razón hace que su primera ayuda se siga de la intervención de otros. Nunca

---

104 *Cf.* Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù*, 367-368.

105 *Cf.* Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 31.

106 Escribe Ellen G. White: «El amor es la base de la piedad. Cualquiera que sea la 317 profesión que se haga, nadie tiene amor puro para con Dios a menos que tenga amor abnegado para con su hermano» (Ellen G. White, *Palabras de vida del Gran Maestro*, 316, 317).

107 Edoardo Scognamiglio, *Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica filosofica e teologica*, Cammini nello Spirito, 63 (Milano: Paoline, 2001), 20, a partir de Emanuel Lévinas, *Di Dio che viene all'idea* (Milano, 1982); ídem, *Dall'esistenza all'esistente* (Casale Monferrato, 1986).

estás solo haciendo el bien.[108] Ser responsable del bien de los demás no siempre requiere actos de martirio. Muy a menudo requiere de pequeños gestos de participación que, junto con los de muchos, en este caso junto con el servicio calificado del posadero (vv. 34,35), forman una red de solidaridad.

El samaritano misericordioso que *se convierte en el prójimo* del «hombre» que sufre, en el contexto de la metáfora del juicio escatológico, es *figura* clave del *justo* (Mt 25:37) que heredará (κληρονομέω, Mt 25:34) el Reino, la vida eterna (ζωὴν αἰώνιον, *cf.* Mt 25:46 e Lc 10:25):

> «Entonces los justos le responderán: "Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos; o desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y acudimos a ti?". Y el Rey les dirá: "En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, *a mí me lo hicisteis*"» (Mt 25:37-40).[109]

Un contraste desconcertante

Aunque sin emitir un juicio de condenación para el sacerdote y el levita, incluso sin prestarse a censuras anticlericales rotundas,[110] o incluso al postular una invitación de Jesús para anular la ley y el sacerdocio,[111] la parábola de Jesús se basa en un *contraste* intencionalmente desconcertante, entre el peligro de muerte y la esperanza de la vida del hombre asaltado y herido, entre el obrar del sacerdote y el levita, por un lado, y el obrar del samaritano, por el otro. Un contraste creado *ad hoc* para resaltar al máximo el carácter ejemplar del samaritano por un lado, y por otro sugerir cómo obedecer correctamente la ley de Dios.[112] Los «profesionales» de la fe judía, ponen su conocimiento de la ley de Dios por encima de la vida misma y permanecen indiferentes en esta ocasión. Mientras que el samaritano, poniéndose en riesgo, se pone al servicio de la vida.

---

[108] *Cf.* Abraham Joshua Heschel, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo,* (Magnano: Edizioni Qiqajon, 1999), 27.

[109] Escribe Lutero (II 756): «Dios dice: "Oh hombre, estoy demasiado elevado para ti; no puedes comprenderme; me he entregado a ti en tu prójimo; ámalo y me amarás"», citado en Gnilka, *Il Vangelo di Matteo,* 387, n. 26.

[110] *Cf.* Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 479.

[111] «…¡ay de vosotros, los fariseos, que pagáis el diezmo de la menta, de la ruda y de toda hortaliza, y dejáis a un lado la justicia y el amor a Dios! (τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεου). *Esto es lo que había que practicar* (ποιῆσαι), *aunque sin omitir aquello*» (Lc 11:42). En Mt (23:23), el amor de Dios es reemplazado por la misericordia/compasión («ἔλεος») y a esto se agrega también la fe («πίστις»).

[112] Ver Bauckham, «The Scrupulous Priest and the Good Samaritan», 479, 488, 489.

> «Por lo tanto, no hay obediencia a Dios, por así decirlo, en un espacio irreal, ninguna obediencia separada de la situación concreta por la que soy hombre entre los hombres, ninguna obediencia que se dirija solo hacia Dios. Lo que muestro en las confrontaciones con el prójimo en bondad, compasión, piedad, etc. no es algo que hago por Dios, sino lo hago verdaderamente por el prójimo; por lo tanto, el prójimo no es, por así decirlo, un instrumento por medio del cual ejercito el amor a Dios, y el amor al prójimo no puede ser ejercido, por así decirlo, manteniendo un ojo en Dios. Pero así como puedo amar al prójimo solo si yo sacrifico completamente mi voluntad a la voluntad de Dios, entonces puedo amar a Dios solo deseando lo que Dios quiere, amando verdaderamente al prójimo..»[113]

Algunas analogias con el oráculo del profeta Oseas (6:6), «…yo [el Señor] misericordia (TM: חֶסֶד; LXX: ἔλεος) quiero y no sacrificios, conocimiento de Dios más que holocaustos»,[114] dirigido precisamente a los sacerdotes de Judá y a la casa de Israel (Os 5:1, LXX: ἱερεῖς), cuya misericordia pronto se desvanece «como el rocío de la madrugada» (6:4), el sentido de este contraste es muy esclarecedor. Para una religiosidad formal y de apariencias, para un acto litúrgico convencional cuasi místico, hecho de reglas y códigos que deben observarse, emblemáticamente dibujados aquí por la actitud del *sacerdote* y el *levita* acostumbrados a los *sacrificios* y a los *holocaustos*, y similares, debe contraponerse la religión del amor, la del samaritano que actúa con compasión ejemplar, misericordia (ἔλεος, v. 37), que ofrece una respuesta inmediata al dolor del otro (v. 34). «… amar al prójimo… vale más que todos los holocaustos y sacrificios», es la sabia conclusión del escriba judío, siempre en el contexto del mandamiento del amor (*cf.* Mc 12:33), totalmente compartido por Jesús, que el sacerdote y el levita parecen haber olvidado. Parafraseando las palabras de Jesús, en Mc 2:27, podríamos atrevernos a decir: «Las reglas de pureza (y cualquier otra ley) se han hecho *para el hombre y no para* las reglas de pureza.» ¡El sacerdote y el levita exaltan la ley de Dios pero mortifican, «sacrifican», al otro! Escribe Wolfgang Schrage: «La alternativa decisiva no es el culto ni el *ethos*, sino la muerte o la vida. Aquellos que no necesitan la vida necesitan la muerte.»[115] He aquí el contraste extremo, contra el cual la iglesia de hoy debe hacer frente, el contraste entre la religión de la muerte y la religión de la vida. «En esta conmovedora historia contada por Jesús, es evidente que "la ley mata" –¡literalmente!– (2 Cor 3:6)».[116] La

---

113 Rudolf Bultmann, *Jesus* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958), 99, citado por Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*, 572.

114 Oráculo retomado también en Mt 9:13; 12:7.

115 Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 88.

116 Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 39, n. 47.

aplicación de la ley divina, también en su carácter positivo y en su bondad intrínseca (Dt 30:16,20; Sal 119; Rm 7:12),[117] si está separada del Espíritu de Dios y de la vida (Rm 8:2), si se vive fuera del principio/mandamiento del amor, se corre el riesgo de traer solamente aberración y opresión, fanatismo y muerte. Aquellos que desean recibir la vida eterna deben aprender a ir más allá de la reciprocidad del amor. *Amar* a aquellos que los aman, o aquellos que piensan como ellos, o aquellos que comparten sus elecciones de vida… es demasiado poco (*cf.* Mt 5:43-48), deben prepararse para dar vida al prójimo.[118]

La actitud del sacerdote y del levita de la parábola es muy similar a la de los «siervos inútiles» de otro *Sondergut* lucano (Lc 17:7-10). Ellos, los servidores del Templo y de Dios, eran *«siervos inútiles»* porque eran demasiado leales al deber, demasiado apegados al mandamiento y a la rígida tradición, como para estar fosilizados, escleróticos, peligrosamente incapaces de atreverse a ir más allá, incapaces de asumir la iniciativa del bien. La ley de Dios se cumple realmente no en una mera observancia litúrgica[119] y legalista, sino paradójicamente en su *transgresión*,[120] *en ir más allá*, en superarla hasta vislumbrar al otro, la alteridad irreductible, un rostro necesitado de amor.[121] Si la justicia, fundada en la lógica de la equivalencia y la reciprocidad (plano legal), remonta los límites de lo que es normal o permitido; el amor, basado en la lógica de la abundancia y del don (plano relacional), va más allá de cualquier límite.[122] El amor no renuncia a la ley, sino que va más allá de la ley.[123]

---

117 «Grande es la Torá que da la vida a aquellos que la practican, en este mundo y en el Mundo Venidero» (Misná, *Pirké Aboth* VI, 7), en Abraham Cohen, *Il Talmud*, Economica Laterza, 172 (Roma-Bari: Laterza, 2000), 169.

118 *Cf.* Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 36.

119 El doble mandamiento del amor tenía la intención de guíar más allá de la liturgia y el culto, casi una especie de «ética de la religión», *cf.* Ernst, *Il Vangelo secondo Marco*, 573, 570.

120 «Latín: *Transgressionem*, del tema de *Transgressus* participio pasado de *Transgredi*, *ir más allá* (v. Transgredir).», Ottorino Pianigiani, ed. *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, La creatività dello spirito (Genova: Fratelli Letizia Editori, 1988), *ad locum*, la cursiva es nuestra.

121 Escribe André Lacocque: «En resumen, la hermenéutica de Jesús no permite a la Ley seguir siendo una ley. Ello se opone, podríamos decir, a traducir *torá* simplemente por νόμος. La Torá, para Jesús, nunca permanece en el nivel de un dispositivo legal. La explicación rabínica de la Torá como un conjunto de los 613 mandamientos y prohibiciones es, en contra de todas las apariencias, reduccionista. La Torá en cuanto ley requiere ser trascendida.» (Lacocque, «L'herméneutique de Jésus», 42).

122 Ídem, pp. 32-33.

123 La ocasión es propicia para rendir homenaje, aquí, a un libro del prof. Roberto Badenas *Más allá de la ley: Valores de la ley en una teología de la gracia* (Madrid: Safeliz, 1998), a quien está dedicado este nuestro artículo.

Finalmente, en la literatura joánica, el mandamiento del amor todavía se entiende como el «nuevo mandamiento» de Jesús: «amaros los unos a los otros», es decir, el primer y más importante rasgo distintivo por el cual todos sus discípulos serán reconocidos (Jn 13:34-35). El amor es la capacidad de colocar al otro incluso por encima de la propia vida (Jn 15:12-17), la condición y el camino a través del cual alcanzar el amor de Dios: «…quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4:20,21). El otro que está en necesidad es, por lo tanto, «el libro de texto»[124] del que podemos aprender a conocer la voluntad de Dios.

Una invitación a descentrarse (Lc 10:36-37)

Cuando la parábola concluye, Jesús reanuda el diálogo con un cambio significativo de perspectiva. Del «¿quién es mi prójimo?» (v. 29), la pregunta del doctor de la ley que sugiere la centralidad del individuo hasta hacerle sentir «el ombligo del mundo»,[125] a la pregunta más incómoda de Jesús: «de quién –o para quién– ¿puedo hacerme (γίνομαι, convertirse, llegar a ser) próximo?»(v. 36). Prójimo no se nace sino «se llega a ser»,[126] a través de la compasión. Esta es la metamorfosis que el evangelio exige, pasar del plano del conocimiento (el plano de la identidad), al plano imperante de la acción (el plano de la ética) que se expresa en la compasión sin límites por cada ser humano (Lc 10:37).[127] El otro, en su *aquí y ahora* que no eliges, sino que «se encuentra por casualidad», debe llegar a ser el centro de mis atenciones.[128] El doctor de la ley, ciertamente no carente de conocimiento, ni de la importancia del «*hacer*» (ποιέω, *cf.* Lv 18:5), ahora, transformado por la pedagogía de Jesús, descentrado en relación con su autorreferencialidad, debe *volver a aprender a hacer*, a hacer, es decir, *con misericordia* (v. 37a). El amor por Dios y por el prójimo no es puro cálculo ni conveniencia, sino una voluntad generosa del bien.[129]

---

[124] La expresión es de Ulrich Luz, «Einige Erwägungen zur Auslegungen Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu», *EKK* 2 (1970): 125, citado por Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 101.

[125] La imagen es de Combet-Galland, «L'amour, au jeu de la loi et du hasard», 323.

[126] Maillot, *Le parabole di Gesù*, 124-125.

[127] Van Cangh, «Le Bon Samaritain», 656-657.

[128] «El prójimo no es nadie, sino el hombre con quien me encuentro aquí y en este momento con sus necesidades y que, en sus necesidades, requiere de mí esa obediencia que constituye la verdadera esencia del amor de Dios» (Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 498).

[129] Según el *Sirácida* (29:1): «El hombre misericordioso (ὁ ποιῶν ἔλεος) presta a su prójimo (τῷ πλησίον), quien le brinda ayuda guarda los mandamientos (τηρεῖ ἐντολάς).». La verdadera y efectiva solidaridad con el prójimo es como guardar los mandamientos, como cumplir la ley.

«Vete y haz tú lo mismo» (v. 37), finalmente, aquí está el llamado decisivo, el amplio horizonte ético hacia el cual todo discípulo de Jesús es remitido. Vive tu vida pero no seas indiferente al dolor de los demás. «Ama et fac quod vis»,[130] «Ama y haz lo que quieras». La *vida eterna*, legítima aspiración del doctor de la ley y de todo creyente, está en relación con el amor a Dios y al prójimo, un amor activo… que no nace ni del orgullo ni de la mancha de la complacencia,[131] sino de una *respuesta* de gratitud hacia la misericordia de Dios. El que ama verdaderamente, no ama para alcanzar el cielo ni merecerlo, ama porque ya ha sido alcanzado en su corazón por el Reino de Dios.

En este sentido, incluso este poner el acento sobre el *hacer*… no es en absoluto incompatible con la teología de la gracia. El heredar la vida eterna es siempre un don inmerecido de la gracia de Dios,[132] sin embargo, una ética no inspirada por el Espíritu de Dios, o un comportamiento *deliberadamente* marcado por la fragilidad y la debilidad humanas, que Pablo llamará «las obras de la carne» (τὰ ἔργα τῆς σαρκός, Gál 5:19), asegurará que «…quienes hacen (πράσσοντες) tales cosas no heredarán (οὐ κληρονομήσουσιν) el Reino de Dios» (Gál 5:21)[133]

Jesús y la ética de la «proximidad»

Si es profundamente cierto que el samaritano *tocado en el corazón*, o en las «vísceras» (σπλαγχνίζομαι, Lc 10:33), que actúa con misericordia es el modelo ético a imitar,[134] según la parábola de Jesús, sin embargo, sería una falta grave no captar la referencia cristológica importante que emerge en ella.[135]

---

130 Errónea y célebre transcripción de una bella frase de Agustín: «*Dilige et quod vis fac*», «Ama y haz lo que quieras», en *Comentario a la Epístola de San Juan* VII,8, PL, ed. J. Migne, 35, 2033. *Cf.* Jean Leclercq, «Maurice Blondel lettore "alla francese" di Agostino», en *Interiorità e persona. Agostino nella filosofia del Novecento / 2*, Studi Agostiniani, ed. Luigi Alici, Remo Piccolomini, Antonio Pieretti (Roma: Città Nuova Editrice, 2001), 94.

131 *Cf.* la dinámica conceptual de la parábola del fariseo y el publicano, Lc 18:9-14.

132 *Cf.* Lc 18:9-14; Rm 1:16-17; 3:21-31; Ef 2:8-10; *et passim.*

133 La relación entre el *hacer* y la *vida* (eterna), como en Lv 18: 5, también era conocida por el apóstol Pablo, *cf.* Gál 3:12; Rm 10:5.

134 Luciano Manicardi agrega muy oportunamente: «…creo que para leer esta parábola honestamente debemos no tanto identificarnos con el buen protagonista, el samaritano, como debemos entender que también formamos parte del sacerdote y del levita, y que los tres personajes son tres momentos del único movimiento arduo hacia una actitud de verdadera compasión y solidaridad» (Luciano Manicardi, «Il faticoso cammino verso la compassione, Lc 10,25-37», en *Il volto sofferente*, Magnano: Edizioni Qiqajon, 2004, 14-20).

135 Ver Da Spinetoli, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, 383; Radermakers y Bossuyt, *Lettura pastorale del Vangelo di Luca*, 303, n. 52, e 305; Bovon, *Vangelo di Luca*, 120-121.

De hecho, el verbo σπλαγχνίζομαι *(tener o ser movido a compasión, sentir un amor «visceral»)* se encuentra atestiguado solo en la tradición evangélica sinóptica y se usa *exclusivamente* en relación con Jesús[136] o en relación con el Padre.[137] Ningún otro ser humano en las *Escrituras cristianas* del Nuevo Testamento, aparte del samaritano (Lc 10:33), es el sujeto de este verbo. Aquí la cristología y la ética se entrelazan, los sentimientos de profunda bondad *en acción* del samaritano son también un ícono supremo de la *«misericordia visceral»* de Jesús y del Padre,[138] es por lo tanto una invitación a la *imitatio Christi*, a la *imitatio Dei*: «Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6:36).[139]

Cada discípulo de Jesús está llamado a *«hacerse prójimo»* del otro, sin barreras étnicas,[140] porque Cristo se hizo «prójimo» del sufrimiento y la angustia humanos. La ética de la proximidad es estar cerca de quien está solo en su dolor, es escuchar lo no escuchado, es ver lo invisible, es devolver la dignidad y la esperanza a quienes la han perdido. El amor al prójimo no requiere que amemos a la humanidad completa y genérica, o «los niños de la Patagonia, que nunca serán vistos»,[141] sino precisamente al *«vecino»*, el vecino, el colega de trabajo, el miembro de la comunidad con el que se convive, los hijos, el cónyuge. «Amar es siempre amar a *alguien*. El objeto amado siempre tiene un rostro.»[142]

---

136 *Cf.* Mc 1:41; 6:34 (// Mt 9:36 e 14:14); 8:2 (// Mt 15:32); 9:22, y dos *Sondergut:* Mt 20:34; Lc 7:13.

137 *Cf.* los *Sondergut:* Mt 18:27, en la parábola del siervo malvado; Lc 15:20, en la parábola del hijo pródigo.

138 Según el *Cántico de Zacarías* (Lc 1:67-79), Jesús vino a darnos el don del conocimiento de la salvación, a través del perdón de los pecados, y a través de la *«misericordia visceral»* (profunda) de nuestro Dios (διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, v. 78); *cf.* Sal 144:8-9; Sir 18:13 (LXX): «La misericordia (ἔλεος) del hombre sólo alcanza a su prójimo (ἐπὶ τὸν πλησίον), la misericordia del Señor se extiende a todo el mundo (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα)».

139 A propósito de Dios, el Señor que ejerce misericordia (חֶסֶד - ἔλεος), *cf.* Is 20:6; 34:7; Dt 5:10; Jer 9:23, *et passim*.

140 Esto sería lo *«proprium christianum»*, la extensión de un amor sin límites, según Theissen y Merz, *Il Gesù storico*, 478.

141 Maillot, *Le parabole di Gesù*, 122.

142 Ídem, p. 104; según Wolfgang Schrage el prójimo nunca es «una entidad abstracta» (Schrage, *Etica del Novo Testamento*, 99). Y por citar, finalmente, la sabiduría proverbial y provocadora de Mafalda bien representada por Quino, podemos agregar: «Amar a la humanidad no es un gran esfuerzo: lo difícil es amar al hombre de al lado», en Gianfranco Ravasi, *Le parole e i giorni. Nuovo breviario laico* (Milano: Mondadori, 2008), 68.

Conclusión

No sabemos cuál fue el fin de ese doctor de la ley, y no sabemos qué opciones de vida adoptó. Sin embargo, podemos escribir y reescribir el final abierto de este encuentro con Jesús a través de las elecciones y acciones de vida que todos los días, *«coram Deo et coram hominibus»*,[143] tendremos el coraje de atrevernos a hacer.

La verdadera identidad de la iglesia cristiana, que desea habitar en su tiempo y su espacio, a la escucha de la contemporaneidad, sin alienación y sin presunción, no está dada por su *corpus* de verdades teológicas, por sus voluminosos compendios de doctrina, sino por su capacidad para ejercer la compasión, la bondad,[144] a la imagen del Padre misericordioso y bueno «con los desagradecidos y los perversos» (Lc 6:35).

La ortodoxia no lo es todo, de hecho no es nada si no se vive en nombre del amor y una sana vulnerabilidad al dolor de los otros. La observancia de la ley tiene sentido a partir de la gratuidad del evangelio, a partir de un corazón inteligente, solo si promueve la vida y no la obstaculiza. Solo aquellos que realmente aman, «no… de palabra ni con la boca, sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3:18), encontrarán en el otro no un enemigo potencial sino un hermano, una hermana, hacia quien «hacerse prójimo». «*Amo ergo sum*», es la religión de Jesús, la religión del amor.[145] Un amor que en vez de separar une, en lugar de excluir acoge.

En el camino amargo de la vida, que desciende *de Jerusalén a todos los otros «Jericós» del mundo*, estamos llamados a mirar hacia lo *Alto* y hacia el *otro*, a *esperar* el Reino de los Cielos, pero también a *tender* la mano para levantar a los débiles, para dar voz a los últimos.

Soli Deo honor et gloria
Florencia, 7 de marzo de 2011

traducción Ramon C. Gelabert

---

143 «En presencia de (ante…) Dios y la presencia de los hombres».

144 No perdamos de vista estas palabras de Jesús: «En esto conocerán todos que sois discípulos míos: si os tenéis amor los unos a los otros» (Jn 13:35).

145 Para Érich Fuchs el tema central del tercer Evangelio es el amor, el de Jesús sobre todo, y la parábola del Buen Samaritano es el texto central de su enseñanza ética. (Érich Fuchs, *L'éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, Le champ éthique 40, Genève: Labor et Fides, 2003, 62).

2

Israel, iglesia y sionismo cristiano

Josep Antoni Álvarez
Col·legi Urgell, Barcelona
josepalvarez@escolaurgell.com

Es indudable que cuando hablamos de Israel o de la iglesia, todos más o menos sabemos o tenemos una idea respecto a lo que nos referimos, y en general hasta coincidiríamos en nuestra comprensión de su significado. Pero no sucede lo mismo con la expresión *sionismo cristiano*. La primera cuestión que surge es: ¿a qué nos estamos refiriendo?, porque de entrada la expresión en sí misma resulta aparentemente contradictoria. En un principio, el sionismo y el cristianismo no tienen nada que ver. De hecho parece difícil que se puedan asociar dichos términos y de ahí la necesidad de aclarar dicho concepto antes de desarrollar cualquier otra idea.

¿Qué es el sionismo cristiano?

Podríamos decir que el sionismo cristiano es el movimiento cristiano que promueve y defiende el retorno del pueblo judío a la Tierra Prometida (a Israel) en cumplimiento de las promesas registradas en la Biblia.

Este movimiento, funda dicho retorno en las promesas que Dios realizó a Abraham y a sus descendientes a través suyo. De dicha visión, se concluye que el pueblo judío tiene derecho a la posesión de la tierra de Israel porque Dios es fiel a sus promesas.

La génesis del sionismo cristiano

Una vez aclarada la cuestión de qué es el sionismo cristiano, la siguiente cuestión que surge es: ¿cómo ha llegado a formarse dicho movimiento en el seno del cristianismo? Para aclarar dicho punto me gustaría remontarme a los orígenes, porque al hacerlo, esto nos permitirá comprender con posterioridad cuales son algunas de las premisas del Sionismo Cristiano.

Como es sabido por todos, en un momento de la historia, Dios decide crear al hombre siendo consciente de que este se apartaría de Él. Pero aun así, Dios crea al hombre. Y no únicamente crea al hombre, sino que además sale a su encuentro, es Dios quien busca al hombre y pregunta dónde estás. De hecho, Dios antes de la creación, ideó un plan con la finalidad de restau-

rar al hombre a su condición previa a la caída. Dios se compromete en la salvación del hombre y en el mismo momento de la caída de Adán y Eva, Dios establece un pacto con ellos. Un pacto que implica la restauración del hombre a su condición inicial.

Posteriormente, en la época de Noé, Dios vuelve a renovar dicho pacto con el hombre (Gn 9). E inmediatamente después del diluvio, Dios se compromete a no destruir la tierra nuevamente con agua, y para sellar dicho compromiso aparece el arco iris como señal de dicho pacto.

Con posterioridad, Dios se manifestó a Abraham y lo llamó a salir de su casa en Ur de los caldeos, con la promesa de una tierra. Dios establece una alianza con Abraham. Una alianza que se basa en la promesa de una tierra, pero esta va acompañada con la promesa de que la descendencia de Abraham será tan numerosa como las estrellas del cielo (Gn 15:5). Es en esta ocasión, cuando por primera vez aparece la promesa de una tierra. Los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob (Israel), hacen suya esta promesa, de tal forma que pasaremos a hablar del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. La alianza de Dios con Abraham, y en consecuencia con Israel se reformulará en cierta medida y se consolidará en el Éxodo. Dios se manifestará en el Sinaí, y través de Moisés dotará al pueblo con una Ley. Esta Ley se convierte en una seña de identidad.

El pueblo de Israel, después de vagar por el desierto, entrará en Canaán y tomará posesión de la tierra. El pueblo de Israel a partir de ese momento pasará por diferentes períodos en su historia. En un primer momento, el pueblo será gobernado por los jueces, la siguiente etapa será la monarquía unida. Durante la misma tendrán lugar dos acontecimientos fundamentales para el posterior devenir histórico de Israel. El primero sucede en la época del rey David, y corresponde con la conquista de la ciudad jebusea de Jerusalén, convirtiéndose a partir de entonces en la capital de Israel. Con posterioridad, su hijo, el rey Salomón procederá a la construcción del Templo en Jerusalén, lugar fundamental en la adoración de Israel. Desde ese momento, se producirá una asociación indisoluble en el pueblo de Israel entre la tierra, Jerusalén y el Templo.

La unidad de Israel se mantendrá durante poco tiempo. A a la muerte de Salomón se configuran dos entidades políticas diferenciadas, en el norte el reino de Israel y en el sur el reino de Judá. Estos reinos pasarán por diferentes momentos en su relación con su Dios, fluctuando entre la fidelidad a la alianza y su incumplimiento. El reino del norte desaparecerá de la historia en el año 722 a.C. tras la conquista de Samaria por el Imperio Asirio. El reino del sur, Judá, será destruido de forma definitiva el año 587 a.C., con la conquista de Jerusalén por el Imperio Babilónico, en tiempos de Nabucodonosor (605-562 a.C.). La conquista de Jerusalén, va acompañada de la destruc-

ción del Templo, y del exilio. Estos acontecimientos marcarán un punto de inflexión en la historia de Israel. La destrucción de Jerusalén y del Templo fue un acontecimiento inesperado. Entre el pueblo existía el convencimiento de que un suceso así no podía llegar a producirse, ya que Dios tenía su morada en el Templo de Jerusalén. Israel pensaba que la relación física de Dios con una tierra hacía imposible la conquista y la pérdida de la independencia. En definitiva, Dios les había prometido la posesión de esta.

Durante el exilio, la religiosidad de Israel se reformuló para adaptarse a la nueva realidad. Es en ese período, donde el mensaje de los profetas cobra toda su fuerza. Los profetas, que habían actuado ya desde los inicios de la historia de Israel, no siempre habían sido escuchados. El mensaje, que traían de parte de Dios, no siempre respondía a los deseos del pueblo, de ahí su impopularidad en muchos momentos. El pueblo es amonestado en numerosas ocasiones por su infidelidad a la alianza con todo lo que ello implica. Pero, a pesar de ese mensaje de amonestación, este siempre va acompañado de un mensaje de esperanza, de restauración. Ese mensaje de esperanza se configura entorno a la promesa de un liberador, el Mesías. El Mesías había de liberar a Israel de la opresión, y llevarlo a la plenitud.

Setenta años después de la primera deportación, tal como el profeta Jeremías había anunciado, Israel puede volver a la tierra prometida. Tal acontecimiento sucede en tiempos de Ciro (559-530 a.C.), rey de Persia. La reconstrucción efectiva de Jerusalén y del Templo sucederá en tiempos de Artajerjes (465/464-424 a.C.), rey de Persia. Aunque Israel ha regresado a su tierra la independencia política no será una realidad a excepción de un breve período de tiempo durante el gobierno de los Macabeos o Asmoneos. Israel será gobernado de forma sucesiva por los persas, los griegos y finalmente por los romanos.

Roma es un poder opresor, esa situación política potencia entre el pueblo el deseo de que el Mesías haga su aparición. El pueblo espera la llegada del Mesías, pero un Mesías político, un Mesías que libere a Israel de Roma y que convierta a Israel en una potencia. Es ese contexto político, donde nace Jesús. Es evidente que el pueblo no está en condiciones de reconocer en Jesús el Mesías esperado. Sus expectativas están muy alejadas de la forma de actuar de Jesús. Jesús actúa desde la debilidad, no desde el poder. Jesús no quiere imponerse por la fuerza, quiere hacerlo desde la debilidad, desde la aceptación voluntaria. Jesús no se preocupa de los poderosos, sino de las necesidades de los marginados de la sociedad. Jesús se preocupa por aquellos que están perdidos. Los propios seguidores de Jesús no entienden a Jesús, y no serán capaces de entender en un principio los hechos que comportan la detención y posterior crucifixión de Jesús. Los seguidores de Jesús

necesitaron reencontrarse con el Jesús resucitado para comenzar a entender su mensaje.

En este punto, me gustaría recordar, y pienso que es muy importante, que los primeros seguidores de Jesús eran judíos. De hecho, en los inicios del cristianismo, los seguidores de Jesús eran considerados como una parte más del judaísmo. La única diferencia que existía, es que estos proclamaban que Jesús era el Mesías esperado, que en él se cumplían las profecías registradas en la Biblia. Esta situación fue cambiando paulatinamente hasta que en el siglo II, la iglesia se convirtió en una entidad diferenciada de Israel. Desde entonces, Israel y la iglesia han sido dos entidades completamente separadas. Esta separación del cristianismo del judaísmo se produjo desde mi punto de vista por dos acontecimientos principales:

1. La conversión masiva de gentiles, de no judíos a la fe de Jesús.
2. Las sucesivas revueltas de los judíos en contra de Roma.

El éxito de la predicación de los seguidores de Jesús, llevó a un número creciente de gentiles al cristianismo. Esta conversión de gentiles, planteó las primeras tensiones teológicas dentro de la iglesia en cuanto a qué aspectos del judaísmo era necesario aceptar o preservar para formar parte del pueblo de Dios. La cuestión era qué preceptos del judaísmo había que mantener ante la nueva realidad que había abierto Jesús. Las posiciones se polarizaron y las tensiones aumentaron del tal forma que la convivencia dentro de la iglesia se hizo difícil, tal como podemos observar al leer ciertas partes del Nuevo Testamento. La cuestión central era si los gentiles se habían de circuncidar para formar parte del pueblo de Dios, o en cambio dicha práctica no era necesaria. La polémica alrededor de la circuncisión entrañaba en el fondo un debate en relación a qué aspectos de la adoración (rituales, etc.) de Israel se habían de mantener. Aquellos que consideraban que las tradiciones del judaísmo se debían de mantener se conocieron como judaizantes. En cambio, Pablo y sus seguidores, consideraban que la muerte y posterior resurrección de Jesús hacía innecesario la práctica de la circuncisión. Para intentar solucionar el conflicto, los principales dirigentes de la iglesia se reunieron en Jerusalén y tomaron la decisión de que aquellos que abrazaban el cristianismo no tenían porqué circuncidarse, solamente se les pedía que se «abstuvieran de lo sacrificado a los ídolos, de sangre, de ahogado y de fornicación».[1]

Tal decisión no acabó con el conflicto, pero sí que supuso que con el tiempo el cristianismo se fuese alejando de las prácticas propias del judaísmo.

En cuanto a las revueltas de los judíos, hay que señalar que supusieron la desaparición de Israel como una entidad política de la tierra de Israel. Supu-

[1] Hechos 15:29

so la dispersión de Israel por el mundo. Desde aquel momento hasta el siglo XX no volvemos a encontrar comunidades numéricamente importantes de israelitas en Israel.

La primera revuelta judía estalló el año 66 y se extendió hasta el año 73 con la caída de la fortaleza de Masada. Pero de todas formas el acontecimiento central, se produjo el año 70 con la conquista de la ciudad de Jerusalén, que conllevó la destrucción del Templo por las tropas romanas bajo la dirección de Tito. La destrucción del Templo supuso el fin de todos los rituales que allí se celebraban. La segunda revuelta se produjo en tiempos del emperador Adriano (117-138). Esta se inició el año 132 y finalizó el año 135, y supuso la expulsión definitiva del pueblo del pueblo de Israel de Jerusalén, que fue convertida en una ciudad pagana con el nombre de Aelia Capitolina. Además, en lo que antiguamente había sido el recinto del Templo se procedió a construir un templo pagano en honor de Júpiter. Esta segunda revuelta, probablemente fue mucho más sangrienta que la primera, pero no disponemos de tanta información como en el caso de la primera. A diferencia de lo que sucedió durante la primera rebelión contra Roma, esta segunda revuelta dispuso de un líder carismático Bar Kojba, que fue reconocido por rabí Aquiba como el Mesías esperado.

Entre los años que transcurren entre la primera y la segunda revuelta, y como consecuencia del fracaso de primera rebelión contra Roma, el judaísmo se ha de readaptar a la nueva situación provocada por la destrucción del Templo. La diversidad existente dentro del judaísmo hasta ese momento desaparece. Los saduceos, los esenios desaparecen de la historia. Únicamente los fariseos perviven al desastre y proceden a reformular el judaísmo. Y es en ese contexto, en el que aparece o se constituye el judaísmo rabínico que llegará a nuestra época.

En esa reorganización que se produce en el seno del judaísmo hay que destacar la introducción entre los años 90 y 100 durante el denominado concilio de Yabne, de la Maldición de herejes, como la duodécima bendición en la oración de las Dieciocho Bendiciones.[2] Está es formulada de la siguiente forma:

> «Que no haya esperanza alguna para los apóstatas. Extermina al arrogante reino en nuestros días. Que los nazarenos (noserim) y los herejes (minim) pasen volando como un instante, que sean borrados del libro de la

[2] La oración de las Dieciocho Bendiciones es la plegaria por antonomasia dentro del judaísmo. Esta se recita tres veces al día y forma parte de la liturgia.

> vida y que no sean registrados con los justos. Alabado seas, Señor, que humilles a los arrogantes**».**[3]

Como se puede entender fácilmente, con una maldición de esta índole lo que se pretendía era restringir la libertad de pensamiento, en definitiva cualquier disensión o diferencia. Esta hacía difícil que el cristianismo tal como se estaba desarrollando pudiese tener cabida dentro del judaísmo. No hay la menor duda de que esta maldición contribuyó a la uniformización del judaísmo de la época, a la vez que favorecía el distanciamiento entre el cristianismo naciente y el judaísmo.

Además, la impopularidad de los judíos en el Imperio como consecuencia de su oposición a este, será otro elemento fundamental en la separación de la iglesia e Israel. Podríamos decir, que después de la segunda revuelta contra Roma, la iglesia ya aparece como una identidad totalmente organizada y diferenciada de Israel. También es importante recordar como ya decíamos con anterioridad, que como consecuencia de las revueltas Israel no está dispuesto a aceptar la diversidad que existía hasta entonces dentro del judaísmo.

Por otro lado, desde los inicios de la iglesia y esto es fácil de constatar al leer el Nuevo Testamento, la iglesia hace suyas las promesas realizadas a Israel en el Antiguo Testamento. Estas promesas son interpretadas de forma simbólica y la iglesia se considera el verdadero heredero de las promesas realizadas a Israel. La iglesia se considera el Israel espiritual. En Jesús se cumplen todas aquellas promesas que hacían relación al Mesías. Además, los rituales que tenían lugar en el Templo dejan de ser necesarios, porque su finalidad se encontraba en prefigurar al Mesías, y su razón de ser ha desaparecido por la acción de Jesús. El Nuevo Testamento habla de una Nueva Alianza, pero no nueva en el sentido de fractura sino de continuidad con la Antigua Alianza. Porque la manifestación de Jesús ha abierto una nueva etapa en la relación de Dios con el hombre. La iglesia supone una continuidad en el deseo de Dios de salvar a la humanidad.

En este punto, es importante destacar que en la predicación de los primeros cristianos, el elemento fundamental era que Jesús había resucitado y que pronto volvería por segunda vez. El paso del tiempo hizo necesario reflexionar sobre la aparente demora en cuanto al regreso de Cristo por segunda vez. En ese sentido, las cartas de Pablo intentan aclarar cómo se produciría la Segunda Venida. Por otro lado, en la segunda carta de Pedro se afirma con total rotundidad la certeza en cuanto al regreso de Cristo.

---

[3] Cit. en KUNG, Hans: *El Judaísmo. Pasado, presente y futuro* (Madrid: Trotta, 1993), 344.

«El Señor no retarda su promesa, según algunos tienen por tardanza, sino que es paciente para con nosotros, no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento.»[4]

Relacionado con el regreso de Cristo por segunda vez, hay que indicar que los primeros cristianos eran mayoritariamente (Papías, Ireneo, Justino Mártir, Hipólito, Tertuliano, Metodio, Lactancio…) premilenaristas. Creían que la Segunda Venida precedería al Milenio. Esta creencia en un reino de mil años después del regreso de Cristo respondía perfectamente a las esperanzas de los primeros cristianos. El fin de los tiempos eran deseados, máxime si se tiene en cuenta que la iglesia era perseguida de forma periódica por las autoridades romanas.

La situación de la iglesia, cambió de forma radical en el siglo IV con la conversión de Constantino. La iglesia, después haber sufrido la mayor persecución de su historia en tiempos del emperador Diocleciano (284-305), pasó en un breve lapso de tiempo a convertirse en la religión oficial del Imperio en tiempos del emperador Teodosio I (379-395). Esa nueva situación de la iglesia, hizo que recibiese numerosos bienes materiales, se procedió a la construcción de iglesias, y las autoridades eclesiásticas adquirieron un nuevo prestigio e influencia en todos los niveles. De hecho se formó una alianza más o menos estrecha entre el poder político y el poder religioso. Los emperadores intervinieron en los asuntos de la iglesia de forma sistemática. Es en este nuevo contexto, que la esperanza o el deseo en un inminente regreso de Cristo se diluyeron, y con ello se fue consolidando una nueva comprensión del Milenio, el amilenarismo. El amilenarismo considera que el Milenio ya es una realidad en la actualidad a través de la Iglesia. Cristo no volverá por segunda vez a establecer un reino en la Tierra. En la configuración de esta nueva visión tuvo un papel fundamental Agustín de Hipona (354-430).

Durante la Edad Media, el amilenarismo se mantuvo como la postura oficial de la Iglesia, independientemente de que el premilenarismo no desapareciese de forma total. Con la llegada de la Reforma, la situación no se modificó y el amilenarismo continuó siendo la posición aceptada por la mayoría de los reformadores. Ya entrado el siglo XVII, y en medios puritanos se sistematiza una nueva comprensión del Milenio de la mano de Daniel Whitby (1638-1726), el posmilenarismo; que preconiza que la Segunda Venida de Cristo irá precedida del Milenio, que será una edad de paz y gloria en la Tierra gracias a la Iglesia. Esta postura será la mayoritaria en los países anglosajones a partir de ese momento.

---

4 2 Pedro 3:9 (RV95)

El Milenio

El Milenio como un reino de mil años aparece en la Biblia en el capítulo 20 del libro del Apocalipsis.

A lo largo de la historia del cristianismo se han ido configurando diferentes explicaciones a dicho período que perviven en la actualidad, estas se pueden resumir en tres:

- *Premilenarismo*:

  Preconiza que el Milenio tendrá lugar con posterioridad a la Segunda Venida de Cristo. Dentro del premilenarismo podemos distinguir dos tendencias: el premilenarismo histórico y el premilenarismo dispensacional. La única diferencia estriba en el que premilenarismo dispensacional cree que la Segunda Venida de Cristo será precedida del rapto secreto de la iglesia.

- *Amilenarismo*:

  Defiende que el Milenio ya es una realidad en la actualidad gracias a la presencia de la Iglesia. Cristo no retornará para establecer un reino en la Tierra.

- *Posmilenarismo*:

  Considera que la Segunda Venida de Cristo se producirá después del Milenio, que corresponderá con un período de gloria y paz en la Tierra.

Aunque las tres formas de comprender el Milenio difieren en cuanto al momento en que este se producirá, las tres coinciden en el hecho de que el juicio final tendrá lugar después del Milenio.

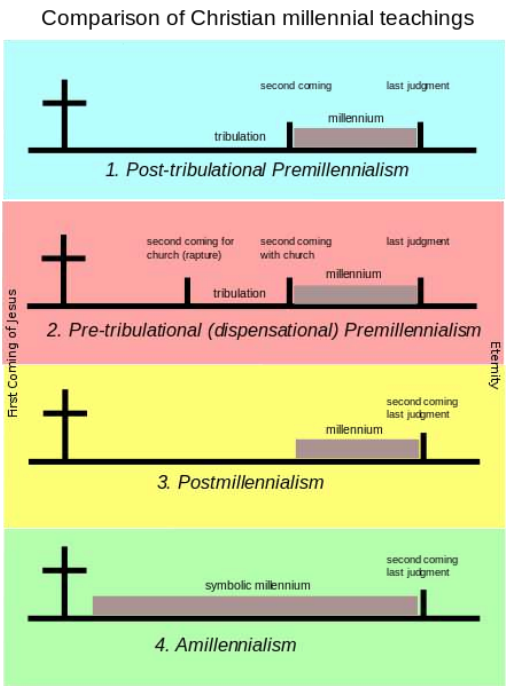


Figura: *Millenial views*. Lamorak. [en línea]. *Wikipedia*, ed. ing. <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=File:Millennial_views.svg&page=1> [Consulta: 21 noviembre 2012].

La confianza que supone el posmilenarismo en un reino de paz sobre la Tierra se ve truncada a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX a la luz de los acontecimientos históricos. Durante ese lapso de tiempo se produjeron tres acontecimientos que marcaron un cambio en el devenir histórico de la humanidad, estos fueron:

1. La Revolución Norteamericana.
2. La Revolución Francesa.
3. Las Guerras Napoleónicas.

La Revolución Norteamericana supuso que por primera vez en la historia una colonia se independizaba de la potencia colonial. Además, las colonias norteamericanas se dotaron de una constitución que establecía un gobierno republicano, democrático que se fundaba en el principio de separación de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial).

La Revolución Francesa supuso el golpe de gracia al sistema de gobierno imperante hasta el momento, conocido con posterioridad como Antiguo Régimen para diferenciarlo de la nueva realidad. La Revolución marcó un antes y un después en la configuración de Europa no tan solo a nivel político, sino también a nivel religioso. La Revolución supuso la pérdida del poder político por parte de la Iglesia.

Las Guerras Napoleónicas que implicaron a todas las potencias europeas provocaron la configuración de una nueva Europa, y el cuestionamiento de las estructuras existentes.

Los cambios que se produjeron fueron tan rápidos y profundos, que estos fueron interpretados como una señal de que el regreso de Cristo por segunda vez estaba próximo. Esta nueva realidad, fue un acicate que estimuló el estudio de las profecías bíblicas, y en particular de los libros de Daniel y Apocalipsis. Es en este contexto, y en Gran Bretaña de una forma más significativa, donde se produce un resurgimiento del premilenarismo, que va unido de forma muy estrecha al restauracionismo.

¿Qué es el restauracionismo?

El restauracionismo es la doctrina que defiende que la Biblia predice y ordena el retorno completo y definitivo del pueblo judío a Israel.

Esta creencia, va asociada de una forma indisoluble al Sionismo Cristiano, porque el retorno de Cristo por segunda vez depende del cumplimiento de las profecías, y según esa forma de interpretar el texto bíblico, Israel ha de regresar a la tierra prometida. Esa forma de interpretar la Biblia, no se funda únicamente en una lectura determinada del Antiguo Testamento, sino que se apoya en una determinada lectura de ciertos pasajes del Nuevo Testamento,

en el sentido de que se refieren al pueblo de Israel. Un ejemplo, y quizás el más utilizado, lo encontramos en la carta de Pablo a los Romanos cuando dice:

> «[…] El endurecimiento de una parte de Israel durará hasta que haya entrado la plenitud de los gentiles. Luego todo Israel será salvo, como está escrito:
>
> "Vendrá de Sion el Libertador,
>
> que apartará de Jacob la impiedad.
>
> Y este será mi pacto con ellos,
>
> cuando yo quite sus pecados."»[5]

Pablo dedica los capítulos 9, 10 y 11 de Romanos a hablar de Israel. Pablo, como judío que es, está interesado en la salvación de Israel. Pero hay que señalar, que nunca en la historia de la iglesia, se había llegado a considerar que la Biblia ordenara el retorno total y definitivo de Israel a la tierra prometida. Si nos detenemos a analizar la relación de la iglesia con Israel a lo largo de la historia del cristianismo, la actitud de la iglesia ha sido más bien contraria a todo lo que representa Israel.

Tradicionalmente, Israel ha tenido que sufrir de forma periódica la persecución a la cual lo ha sometido la iglesia, porque el pueblo de Israel ha sido responsabilizado de la muerte de Jesús. Israel en su conjunto, independientemente del momento histórico, ha sido responsabilizado de esa muerte, se ha llegado a acusar al pueblo judío de deicidio. Las diatribas antisemitas son evidentes dentro del cristianismo durante una buena parte de la historia de este. Esta visión negativa de Israel comienza a cambiar de forma progresiva a partir de la Reforma. Aunque es posible encontrar algunos pensadores de forma puntual que se habían interesado por el pueblo de Israel y su posible regreso a Palestina, es ahora cuando esta idea se desarrolla y se convierte en un movimiento, que denominamos como Sionismo Cristiano. Este movimiento, y esto es muy curioso, es anterior al Sionismo judío en unos 75 años.

El restauracionismo (sionismo cristiano) no es un movimiento homogéneo, pero podríamos decir que con el tiempo se irán prefigurando dos tendencias principales; el premilenarismo de la Alianza y el dispensacionalismo.

El dispensacionalismo comienza a desarrollarse a raíz de las conferencias proféticas de Albury y Powerscourt celebradas entre los años 1826 y 1833. Las conferencias de Powerscourt reciben el nombre de Lady Powerscourt que en cierta medida actuó de patrocinadora. Con el tiempo, el dispensacio-

---

5 Romanos 11:25-27 (RV95)

nalismo se convertirá en la tendencia mayoritaria dentro del sionismo cristiano.

Antes de abordar las diferencias existentes dentro del sionismo cristiano, es preciso recordar, aunque con brevedad, aquellos líderes religiosos que de alguna manera han ayudado de una forma más significativa a perfilar el restauracionismo y de una forma particular el dispensacionalismo.

El primer personaje que tuvo una influencia decisiva en el desarrollo del restauracionismo fue Edward Irving (1792-1834), quien fue fuertemente impresionado al leer al jesuita Lacunza (1731-1801).

Ahora bien, la figura más destacada en el desarrollo del dispensacionalismo fue John Nelson Darby (1800–1882). Darby ordenado dentro de la iglesia anglicana, se alejó de esta por su institucionalización y contribuyó de forma significativa en la aparición de los Hermanos de Plymouth. Darby consideró que la historia de la humanidad se dividía en siete períodos, denominados dispensaciones, de ahí el nombre de dispensacionalismo. De hecho, es considerado el padre del dispensacionalismo. Además, Darby sostenía la doctrina de rapto secreto de la Iglesia, y la importancia de Israel desde la perspectiva profética. Darby viajó por Estados Unidos y contribuyó de una forma decisiva en la popularización de esta forma de interpretar las profecías bíblicas.

El siguiente personaje fundamental en el desarrollo del dispensacionalismo fue Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921). Scofield se dedicó a preparar una Biblia que iba acompañada de un conjunto de anotaciones, y que la interpretaban desde una perspectiva dispensacional. La primera edición apareció publicada el año 1909. Esta versión es conocida popularmente como la Biblia anotada de Scofield. Esta versión de la Biblia, tendrá la virtud de popularizar el dispensacionalismo haciéndolo accesible a todo el mundo. Las notas que aparecen en la Biblia, dirigen la lectura de la Palabra de Dios en un sentido determinado. Con el tiempo estas se han convertido prácticamente en un dogma. De hecho entre muchos fundamentalistas, estas se consideran tan autorizadas como la misma Biblia.

Es importante tener en cuenta que unas ideas no se popularizan por sí mismas, a menos que al mismo tiempo se produzcan acontecimientos que vengan a corroborar dicha perspectiva. En ese sentido, poco después de la publicación de la Biblia anotada de Scofield, se produjeron cuatro acontecimientos que vinieron a ayudar a popularizar el premilenarismo en los EEUU, y que de alguna manera hacían ver que dicha interpretación se ajustaba a los sucesos que se estaban produciendo a nivel mundial.

1. La I Guerra Mundial (1914-1918)

La I Guerra Mundial comenzó después del asesinato en Sarajevo del heredero a la corona del Imperio Austrohúngaro. No hay duda de que dicho conflicto supuso un cambio drástico respecto a otros conflictos. Las retaguardias se movilizaron como nunca antes en la historia, las economías de los países se centraron en la producción bélica, murieron más personas que nunca antes en una guerra (más de diez millones de personas) y además se utilizaron todo un conjunto de nuevas armas fruto de los avances tecnológicos (tanques, aviones, submarinos, gases tóxicos…).

2. La Declaración Balfour (1917)

En el año 1917 el ministro de exteriores del Reino Unido, Arthur Balfour, dirigió una carta a Lord Rothschild, en la cual declaraba que el gobierno de Su Majestad vería con buenos ojos la instalación de un hogar nacional judío en Palestina. Es evidente que esta declaración parecía que venía a confirmar la interpretación de la profecía bíblica respecto al retorno de Israel a la tierra prometida.

3. La Revolución Rusa (1917)

La Revolución Rusa supuso el triunfo del comunismo en un país por primera vez en la historia y la instauración de un gobierno ateo. Además, Scofield había identificado a Rusia con el reino del Norte.

4. La creación de la Sociedad de Naciones

Este organismo que nació después de la I Guerra Mundial con el deseo de mantener la paz, fue percibido como un intento de restaurar en cierta medida el Imperio Romano en cumplimiento de ciertas profecías (Ap 16:14).

Es indiscutible que todos estos acontecimientos ayudaron a popularizar el dispensacionalismo, y de una forma particular en los Estados Unidos. No podemos negar que todos ellos en su conjunto suponían un cambio muy profundo en el devenir histórico y parecían indicar que el fin estaba cerca.

En la segunda mitad del siglo XX, el dispensacionalismo y su forma de interpretar las profecías bíblicas se ha convertido en la corriente mayoritaria dentro del mundo evangélico norteamericano. Los fundamentalistas son en su mayoría dispensacionalistas. En este período, hay que destacas las figuras de Jerry Falwell (1933-2007), Pat Robertson (1930-), Hal Lindsey (1929-) y por último Tim LaHaye (1926-) y Jerry B. Jenkins (1949-).

De todos ellos el más influyente quizás haya sido Hal Lindsey. Este publicó en el año 1970 el libro *The Late Great Planet Earth (La agonía del planeta Tierra)*. Desde su publicación se convirtió en un superventas, traduciéndose a diferentes idiomas, entre ellos el castellano. De hecho se llegaron a distribuir 40 millones de ejemplares en todo el mundo. El aspecto más destacado

se encontraba en la interpretación de los acontecimientos actuales a la luz de las profecías bíblicas. Esa forma de interpretar, despertaba las esperanzas escatológicas de los lectores y además provocaba la percepción de que estábamos viviendo en los últimos días de la historia de la humanidad. La profecía se ajustaba al devenir histórico. Con posterioridad, ha publicado otros libros que se han ido ajustando a la nueva realidad. Pero en todos los casos la esperanza escatológica se ha mantenido, y evidentemente el pueblo de Israel continúa siendo una parte fundamental de la interpretación profética.

Por último, la novela *Left behind* (*Dejados atrás)* de Tim LaHaye y Jerry B. Jenkins ha popularizado el rapto secreto. El éxito ha sido tan grande que la novela ha sido llevada al cine.

Es importante señalar que la fuerza del dispensacionalismo y con ello del sionismo cristiano es muy importante en EE.UU. Esta forma de analizar las profecías, se ha extendido por todo el mundo a través de la influencia que ejerce el mundo evangélico norteamericano.

Tendencias del restauracionismo

Una vez analizada la evolución histórica del restauracionismo y cuáles han sido las figuras más destacadas, sería interesante comentar como avanzábamos con anterioridad que dentro del restauracionismo se han ido configurando dos tendencias principales: el premilenarismo de la alianza y el dispensacionalismo.

El premilenarismo de la alianza se diferencia principalmente del dispensacionalismo, en el hecho de que defiende la necesidad de evangelizar al pueblo de Israel antes del regreso de Jesucristo por segunda vez. El dispensacionalismo, en cambio, no considera necesario la evangelización del pueblo de Israel, porque defiende la existencia de dos pueblos diferenciados; la iglesia e Israel. Además, como señalábamos antes, otra de las características del dispensacionalismo es que sostiene la existencia de siete períodos (dispensaciones) en la historia de la humanidad.

Dentro del dispensacioanlismo se pueden distinguir tres tendencias principales: el dispensacionalismo mesiánico, el dispensacionalismo apocalíptico y el dispensacionalismo político. Aunque se observan ciertas diferencias, estas según como se mire no son fundamentales. De hecho, estas diferencias se encuentran no tanto en los aspectos característicos del dispensacionalismo, sino en qué aspectos del dispensacionalismo focalizan su discurso. Podríamos decir que el apocalíptico se centra en la previsión de un final apocalíptico, con todas las implicaciones asociadas al término. En cambio, el político trabaja desde una vertiente política para que el retorno definitivo y total de Israel sea una realidad.

Creencias del sionismo cristiano

Después de haber intentado aclarar, qué es el sionismo cristiano y cómo se ha generado dicho movimiento en el seno del cristianismo, es el momento de analizar cuáles son las creencias más destacadas y significativas del sionismo cristiano. Podríamos decir que estas se pueden agrupar entorno a cuatro grandes temas.

1. La Biblia como única regla de fe.

   En relación a esta premisa, el dispensacionalismo de entrada no se diferencia en nada del protestantismo histórico. Pero hay que matizar, que la hermenéutica dispensacional es ultraliteral y futurista. Cosa que contrasta con la forma tradicional de interpretar la Biblia, que combina la literalidad con el simbolismo de ciertos textos.

   El dispensacionalismo, interpreta la Biblia y las profecías en ella registradas de una forma ultraliteral. Según el dispensacionalismo, las profecías de la Biblia que hacen referencia a Israel se han de cumplir de una forma literal. Este cumplimiento es imprescindible para que Jesús pueda volver por segunda vez. Esta forma de interpretar la Biblia, entra en contradicción con la interpretación histórica realizada por el cristianismo. Además, en ciertas ocasiones se entra en contradicción con el mismo contexto de los pasajes, y en otras ocasiones los textos son interpretados sin tener en consideración todas las implicaciones asociadas.

   A nivel profético, el dispensacionalismo se inscribe dentro del futurismo. El futurismo defiende que las profecías tienen su cumplimiento en el futuro. Esta escuela de interpretación contrasta con el preterismo y el historicismo. Según el preterismo, la profecía se refiere a acontecimientos del pasado, y por lo tanto en la profecía no se ha de buscar ninguna señal del fin. Por otro lado, □ historicismo considera que las profecías se van cumpliendo a lo largo de la historia. Este cumplimiento comienza en el mismo momento que se da la profecía. A esta última forma de entender las profecías se adhiere el adventismo.

   Relacionado con lo que decíamos, volvemos a reiterar la idea de que la historia de la humanidad se divide en siete dispensaciones.

   Esta forma de interpretar la Biblia, aunque que pueda parecer todo lo contrario, es muy moderna, por dos razones:

   - Todo el mundo está en condiciones de interpretar la Biblia. Está forma de plantear el estudio de la Biblia es totalmente democrática.
   - El texto es sencillo, la lectura y su significado es literal. Cuando la Biblia habla de mil años quiere decir mil años, cuando los profetas hablan de Israel se ha de entender como Israel, cuando el libro de Apocalipsis habla de una batalla como el Armagedón, esta se ha

de interpretar como una batalla real que se producirá a las afueras de Jerusalén y que enfrentará a Jesús y Satanás.

2. La existencia de dos pactos, dos pueblos y dos fes.

En la forma más radical, el sionismo cristiano defiende una total separación entre el pueblo de Israel y la iglesia. De hecho el pueblo de Israel siempre será el pueblo escogido de Dios. Como pueblo de Dios tiene unos privilegios que no tienen fin.

El dispensacionalismo defiende que Israel es el pueblo terrenal y la iglesia es el pueblo celestial.

Esta separación entre Israel e iglesia implica que no hace falta evangelizar al pueblo judío. La salvación de Israel se produce a través de la Ley, en cambio la iglesia se salva mediante la cruz. Las promesas realizadas a Israel, así como su juicio se realizan de una forma diferente a como se produce en el caso de la iglesia.

Además, la Alianza o pacto con Israel en cierta medida es superior. La iglesia tiene como misión fundamental apoyar al pueblo de Israel.

3. El retorno del pueblo judío a la Tierra Prometida (restauracionismo).

La iglesia ha de trabajar para que el pueblo de Israel pueda retornar a la tierra de Israel. La iglesia tiene la misión de ayudar a Israel. Algunos llegan a afirmar que Dios bendice a aquellos que trabajan por Israel. Este tiene el derecho absoluto a la posesión de la Tierra de Israel (Eretz Yisrael), en sintonía con las promesas realizadas por Dios y registradas en la Biblia.

4. Escatología: El rapto secreto, la tribulación o el Armagedón.

La escatología dispensacional, se caracteriza por los temas del rapto secreto, la gran tribulación y la batalla del Armagedón. La forma de entender las profecías, lleva al convencimiento de que en un momento de la historia se ha de producir el arrebatamiento secreto de la iglesia, previo al retorno visible de Jesús para "rescatar" a Israel. De alguna manera, existe dentro del dispensacionalismo la certeza de que se ha producir un conflicto armado de dimensiones apocalípticas (Armagedón).

Una cuestión importante, es que las predicciones o las afirmaciones respecto al cumplimiento de la profecías se van modificando en función de los acontecimientos históricos que es van produciendo a lo largo del tiempo. Hay como una adaptación de la profecía para mantener la expectativa escatológica.

Las implicaciones del retorno del pueblo de Israel

Dentro del dispensacionalismo, existe el convencimiento de que Israel tiene el derecho a la posesión de la tierra en cumplimiento de las profecías. Además, es imprescindible que así sea para que Cristo pueda regresar por segunda vez.

El derecho a la posesión a la tierra se estructura en tres premisas básicas:

- Israel tiene el derecho a posesión total de la tierra.
- Jerusalén, es la capital eterna y exclusiva de Israel.
- El Templo ha de ser reconstruido.

La posesión de la tierra se fundamenta en la promesa realizada por Dios a Abraham y a sus descendientes. Esta tierra se extiende «desde el río de Egipto hasta el río grande, el Éufrates».[6] Ese supuesto derecho a la posesión de la tierra, tiende a no tener en consideración los derechos de aquellos que habitan la tierra en la actualidad, en este caso los palestinos. Dentro del sionismo cristiano existe en términos generales un apoyo incondicional al actual estado de Israel, obviando los derechos de aquellos que habitan la tierra. Con demasiada facilidad se suele ignorar los derechos de los palestinos. Además, se olvida la existencia de otros cristianos. Esta actitud, impide el dialogo religioso, de hecho este es rechazado de forma total.

El convencimiento de que Israel tiene derecho a la posesión de la tierra, y que es imprescindible que esa posesión se materialice para que el Señor pueda regresar por segunda vez, lleva asociado incoherencias y unas implicaciones a nivel político suficientemente significativas.

Por si la posesión de la tierra, no fuese un tema suficientemente conflictivo, esa ha de ir acompañada del control absoluto de la ciudad de Jerusalén y la posterior reconstrucción del Templo, con el posterior restablecimiento de los rituales que allí se celebraban. Es importante recordar que en la actualidad en el antiguo recinto del Templo, se encuentra la mezquita de Al-Aqsa y la Cúpula de la Roca, que son considerados sagrados para el Islam. Es evidente que una posible reconstrucción del Templo, habría de ir acompañada de la destrucción de estos lugares sagrados para el Islam, con todas las implicaciones que estas llevarían asociadas.

Una cuestión importante, es que algunos obvian todas estas dificultades y los conflictos asociados, porque consideran que el cumplimiento de la profecía pasa por un restablecimiento de Israel a todos los niveles, tanto política como religiosamente. Los sufrimientos son dejados de lado porque la prioridad es otra. Pero yo me pregunto, si esta forma de hacer no entra en con-

---

[6] Génesis 15:18 (RV95)

tradicción con el mensaje de Jesús, que desde mi punto de vista prioriza el amor por encima de todo.

Dispensaciones e historia de la humanidad

Una característica fundamental del dispensacionalismo, como hemos mencionado en varias ocasiones con anterioridad, es que divide la historia de la humanidad en siete períodos denominados dispensaciones. Esta visión de la historia de la humanidad se ha popularizado en gran manera y no tan solo en círculos dispensacionalistas.

No ha existido a lo largo de la historia una visión uniforme de cuáles habrían de ser esas siete dispensaciones, como podemos observar en la tabla adjunta, pero la más popular de ellas quizás sea la popularizada por Scofield.

Según Scofield las dispensaciones serían la siguientes: Inocencia (antes de la caída), Conciencia (correspondería con la caída y el período de tiempo que le sigue), Gobierno de los hombres (corresponde con la época de Noe), Promesa (se corresponde con la época de los patriarcas), Ley (se extendería desde la época de Moisés, momento en el cual el pueblo recibe la ley, y finalizaría en el momento de la crucifixión), Gracia (correspondería a la época de la iglesia, y finalizaría con la batalla del Armagedón en el momento de la Segunda Venida, aunque siete años antes se habría producido el rapto secreto de la iglesia) y el Milenio (se extendería desde la Segunda Venida hasta el momento en el cual tiene lugar el Juicio Final). Después del Milenio tendría lugar el Juicio Final, que sería seguido de la eternidad.

Por último, en relación con las dispensaciones, se ha popularizado dentro del cristianismo la analogía entre los siete días de la creación y las siete dispensaciones en las cuales está dividida la historia de la humanidad según el dispensacionalismo. A cada una de estas dispensaciones le correspondería uno de los días de la creación. Teniendo en cuenta que se considera que ha cada dispensación le corresponden mil años, esto implicaría que Cristo regresaría por segunda vez seis mil años después de la creación para inaugurar el Milenio.

Las relaciones que se establecen serían las siguientes. El primer día, Dios creó la luz y las tinieblas, este primer día correspondería con la época de Adán. El segundo día, Dios separó las aguas del cielo, este segundo día correspondería con la época de Noé y el diluvio. El tercer día, Dios creó la tierra y los vegetales, este día se correspondería con la época de Abraham y Moisés. El cuarto día, Dios creó el Sol, la Luna y las estrellas, este día estaría en continuidad con el anterior y se correspondería a la época en la cual Israel es una identidad política, esta época finalizaría en el momento de la crucifixión de Jesús. El quinto y el sexto día, que corresponden con la creación de

los animales seguida de la del hombre, se correspondería con la época de la Iglesia. El séptimo día, Dios descansó e instituyó el sábado como recordatorio de la Creación, ese día se correspondería con el Milenio que se interpreta como el Gran Sábado. Ese último período, tendría su continuidad en un cielo nuevo y una nueva tierra.

Dispensaciones

	Adán	Noé	Etapa paradisíaca	Inocencia (Gn 1:28)
1	Noé	Moisés (ley)	Noé	Conciencia (Gn 3:23)
2	Patriarcas	Aarón (sacerdocio)	Abraham	Gobierno de los hombres (Gn 8:20)
3	Judíos	El Reino (Manasés)	Israel Bajo la ley Bajo el sacerdocio Bajo el reino	Promesa (Gn 12:1)
4	Gentiles	Espíritu (gentiles)	Gentiles	Ley (Ex 19:8)
5	Milenio		Espíritu	Gracia (Jn 1:17)
6	Resurrección		Mileno	Milenio (Ef 1:10)
7	Adán	Noé	Etapa paradisíaca	Inocencia (Gn 1:28)

El rapto secreto, la gran tribulación y el Armagedón

Para ir finalizando, sería interesante dedicar unas cuantas líneas a la escatología dispensacional, ya que de alguna manera su forma de ver el futuro contrasta de una forma significativa con la visión tradicional del cristianismo. Además, las implicaciones asociadas a esta forma de ver el futuro no dejan de influir en el presente.

Una de las creencias más significativas y al mismo tiempo más llamativas del dispensacionalismo es la del arrebatamiento o rapto secreto de la iglesia. Esta creencia como cualquier otra creencia se basa en una forma de interpretar el texto bíblico. El fundamento de esta creencia, se encuentra en las palabras del apóstol Pablo, dirigidas a los tesalonicenses cuando hablando del fin, les dijo: «Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado,

seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire, y así estaremos siempre con el Señor.»[7]

Basados en esa creencia, el dispensacionalismo defiende que en un momento de la historia, la iglesia será arrebatada de la Tierra al encuentro del Señor. Ese arrebatamiento o rapto se producirá de forma inesperada y secreta, de tal forma, que en un momento en el futuro aquellos que representan a la iglesia desaparecerán de la Tierra. Eso quiere decir que unos serán arrebatados al encuentro del Señor, mientras que otros continuarán con su existencia. Se sobreentiende, que aquellos que son arrebatados, lo son porque han sido fieles al Señor. Además, ese rapto, es necesario para que se puedan cumplir las promesas registradas en la Biblia y que se refieren a Israel. Hasta que las profecías del Antiguo Testamento que hablan de Israel no lleguen a su cumplimiento, Cristo no puede regresar por segunda vez. Como dice Holwerda:

> «El dispensacionalismo cree que el título "Israel" no debiera ser aplicado a la iglesia sino solo al Israel judío. La iglesia cristiana y el Israel judío son vistos como dos pueblos enteramente distintos y separados. Cuando el Israel judío no recibió a Jesús en su calidad de Mesías, el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento quedó interrumpido. Durante esta interrupción, el evangelio se dirigió a los gentiles y fue así como se formó la iglesia; pero los dispensacionalistas sostienen que ese no fue el propósito original de Dios, […]. Solo cuando a causa del rapto la iglesia sea removida de la historia, y cuando Jesús regrese a gobernar una nación judía convertida, el reloj de la profecía comenzará a moverse otra vez hacia su cumplimiento. Este cumplimiento será literal, en Palestina, y experimentado por la nación de Israel. La premisa básica […] es que como las promesas fueron dadas a los descendientes de Abraham, las promesas deben ser cumplidas en los descendientes literales de Abraham.»[8]

De esta cita se desprenden desde mi punto de vista tres ideas fundamentales.

1. Israel y la iglesia son dos identidades diferenciadas. La iglesia no puede asumir el título de Israel.
2. Las profecías del Antiguo Testamento que hacen mención a Israel se han de cumplir. Su cumplimiento se ha postergado como consecuencia del rechazo de Jesús como el Mesías esperado por parte de Israel.

---

7 1 Tesalonicenses 4:17 (RV60)

8 David E. Holwerda, *Israel en el plan de Dios,* (Grand Rapids [Michigan]: Libros Desafío, 2000), 14.

3. El rapto secreto de la Iglesia es una condición necesaria para que las profecías se puedan cumplir, y así Cristo pueda regresar por segunda vez para dar comienzo al Milenio.

Para explicar cómo se desarrollarán los acontecimientos finales de la historia de la humanidad, juega un papel muy destacado la profecía de las setenta semanas de Daniel 9. Según el dispensacionalismo, sesenta y nueve semanas de estas, han tenido su cumplimiento en el pasado, restando una por cumplirse. Como en lenguaje profético un día equivale a un año, eso querría decir que faltarían siete años por cumplirse.

El devenir de los acontecimientos, los podríamos sintetizar de la siguiente manera. En un momento del futuro, la iglesia sería arrebatada de la tierra de forma secreta para estar en el cielo. Ese rapto secreto de la iglesia, haría posible que Israel se convirtiese en el único pueblo de Dios en la tierra, y así las profecías que se habían de alguna manera detenido, se pusieran nuevamente en marcha. Después de siete años (de acuerdo a la profecía de las setenta semanas), se produciría el regreso de Cristo por segunda vez, pero en esta ocasión de una forma visible. Ese regreso, coincidiría con la batalla del Armagedón, que sería una batalla real que se produciría en las inmediaciones de Jerusalén.

Resumiendo, podríamos decir que en un futuro más o menos próximo, Dios se manifestará de forma secreta para los santos en el momento del rapto y que siete años más tarde lo hará de forma visible con los santos.

Comparación: Teología de la Alianza y dispensacionalismo

	Teología de la Alianza	Dispensacionalismo
Hermenéutica	literal-simbólico	ultraliteral
Pueblo Escogido	judíos y gentiles	pueblo judío
Reino	espiritual	político
Jerusalén	celestial	terrenal
Templo	Jesús e iglesia	futuro Templo
Futuro	esperanzador	apocalíptico

No hay la menor duda, de que esta forma de interpretar las profecías llama la atención. La discontinuidad planteada en el tiempo para el cumplimiento las profecías supone toda una novedad hermenéutica. A mí de entrada me parece difícil de entender el porqué de esta discontinuidad.

Un tema relacionado con el rapto y los momentos finales de la historia de la tierra es el de la gran tribulación.

Según el dispensacionalismo la gran tribulación es un período de siete años anterior a la Segunda Venida de Cristo, que va unida a grandes sufrimientos en la Tierra. En relación al momento en el cual se ha de producir no existe unanimidad y se han perfilado tres posturas diferenciadas.

1. *Pretribulacionismo:* Cree que la tribulación se producirá antes del rapto secreto, por lo tanto la iglesia sufrirá la tribulación.
2. *Tribulacionismo del medio:* Defiende que el rapto secreto se producirá durante la tribulación. Eso implica que la iglesia sufrirá parcialmente las consecuencias de la tribulación.
3. *Postribulacionismo:* La tribulación se producirá después del rapto secreto. Eso quiere decir que la iglesia no sufrirá las consecuencias de la tribulación.

Conclusiones

A modo de conclusión podemos decir que el dispensacionalismo se basa en una hermenéutica bíblica ultraliteral, que contrasta con la interpretación histórica que combina tanto el literalismo como el simbolismo. Esa forma de analizar e interpretar la Biblia, lleva al dispensacionalismo a postular la existencia de dos pueblos, Israel y la iglesia, con dos fes y dos pactos o alianzas diferentes. Esos dos pueblos acceden a la salvación de forma diferenciada. Esa forma de interpretar la Biblia, contrasta con la teología de la Alianza que hace una lectura tipológica (simbólica) de la Biblia. En ese sentido, niega la necesidad de un Reino literal, la importancia de la Jerusalén terrenal o la necesidad de la reconstrucción del Templo. En oposición, el dispensacionalismo da una importancia trascendental a la Jerusalén terrenal y considera que el Templo ha de ser reconstruido. La teología de la Alianza espiritualiza las promesas realizadas a Israel. Jesús es el cumplimiento de las promesas hechas en la antigüedad. La importancia se encuentra en las cosas celestiales, de ahí el papel fundamental de la Nueva Jerusalén donde no habrá Templo, porque Jesús mora entre ellos. Jesús es el Templo. La perspectiva en cuanto al futuro es diametralmente opuesta, en la teología de la Alianza el futuro es esperanzador, en cambio a nivel del dipensacionalismo se plantea un futuro apocalíptico. Apocalíptico en el sentido de catastrófico.

Por otro lado, en una perspectiva escatológica, en Israel se han de cumplir de una forma literal las profecías del Antiguo Testamento. La iglesia ha jugado un papel importante desde la crucifixión de Jesús en espera de que se produzca el rapto, acontecimiento que posibilitará que la profecía se ponga en marcha nuevamente. Siete años después del rapto, Jesucristo regresará de forma visible por segunda vez con los santos, momento en el que tendrá lugar la batalla del Armagedón, que finalizará con la victoria de Jesucristo. En

ese momento, comenzará el Milenio, que a su vez finalizará con el Juicio Final.

Para finalizar, me gustaría hacerlo con un fragmento de la declaración del Congreso Internacional del Sionismo Cristiano celebrado en Jerusalén en el año 1996. Creo que está es una buena forma de hacerlo, porque nos permite observar cuáles son los fines del sionismo cristiano y que implicaciones existen asociadas de cara el futuro: «En virtud de una alianza eterna, Dios cedió a los judíos la posesión de la Tierra de Israel. El pueblo judío tiene el derecho absoluto a la posesión y ocupación de esa tierra, que incluye Judea, Samaria, Gaza i el Golán.»[9]

[9] Declaración del Congreso Internacional del Sionismo Cristiano, Jerusalén: ICEJ, 25-29 de febrero de 1996, citado en Stephen Sizer, *Sionismo cristiano. ¿Hoja de Ruta a Armagedón?* (Madrid: Bósforo, 2009), 270.

3

Del manuscrito al aula: Cómo la traducción bíblica ha afectado a la filosofía de la educación adventista

Víctor M. Armenteros
Universidad Adventista del Plata. Libertador San Martín, Entre Ríos (Argentina)
mizpahve@gmail.com

Hemos sido un pueblo de la Palabra. De la Palabra expresada, entre volumen y verbo, desde los púlpitos y carpas. De la Palabra testimoniada, entre memorias y sentimientos, en la intimidad de los hogares. De la Palabra compartida, con debates y opiniones, en el bullir de las escuelas sabáticas y grupos pequeños. De la Palabra iluminada, al solaz de las horas quietas, en la reflexión de repetidas lecturas. Nuestra existencia no sería tal sin la Palabra, sin su Espíritu e, incluso, sin su letra.

Es a esta última, a la expresión gráfica de la voluntad divina en negro sobre blanco y con olor a tinta, a la que se dirige este trabajo. A aquellas Biblias que han caminado con nosotros en el devenir del adventismo. Sí, plural, porque son una y muchas. Contenido esencial en multitud de sinónimos o no, en matices hechos variantes que modificaron, ineludiblemente, nuestras vidas. No solo somos un pueblo de la Palabra, además somos un pueblo afectado por las mutaciones de la Palabra. Y eso es bueno porque indica que todavía volvemos a Dios a través de su mensaje para variar nuestras existencias con el deseo de mejorarlas.

Nuestro ADN lleva la traza del protestantismo. Nos acercamos a la Biblia alejándonos del magisterio de los especialistas y descubriéndola desde lo personal, como enseñaba Lutero. Por eso es única (*Sola Scriptura*) y holista (*Tota Scriptura*). Nos aproximamos, en un principio, desde una hermenéutica escatológica y eso nos dio identidad y horizonte. Después, como proceso natural, llegó la interpretación normativa y aportó cotidianeidad, corporeidad. Por último, la hermenéutica eclesiástica nos impregnó de estructuras e instituciones. Siempre, eso sí, desde el respeto por lo revelado, por la comunicación divina.

El adventismo en lengua española, aquella que según Octavio Paz nos separa, bebe, usualmente, de la versión Reina-Valera pero, aunque sea por contraste, también se vincula con otros textos de origen católico o, incluso, pseudodenominacionales (a golpe de debates hemos retenido porciones de

la Versión del Nuevo Mundo). La relación con las diferentes ediciones de la obra de Casiodoro de Reyna se prolonga en el tiempo, convirtiéndose, como es el caso de las versiones de 1909 y 1960, en texto litúrgico. Hemos crecido al aire de decimotercios con pasajes recitados, sábados de versículos de memoria, sociedades de jóvenes con intensos concursos bíblicos. Un par de palabras generan retahílas de recuerdos. Nuestra mente fluye con «Mira que te mando...», o con «Toda Escritura es...», también con «Jehová está en su...» y, cómo no, con «Acuérdate del día...» No sería igual si los mencionáramos al estilo de la Dios Habla Hoy: «Yo te mando que...», o de la Torres Amat: «Mira yo soy que...», y mucho menos de la Nueva Biblia Latinoamericana de Hoy: «¿No te lo he ordenado yo?» No, no es lo mismo. Las sinopsis se remontan a la Reina-Valera.

El adventismo, en cualquier lengua, vive intensamente la Educación. El proyecto de nuestra Iglesia traspasa los límites del proselitismo, incluso de la evangelización y tiene voluntad, desde ya, de mejorar a las personas. Y, en este entorno ideológico, surge una Educación con vocación de redentora. Redención que no espera el *escaton* sino que comienza ahora porque ve en los demás, en paráfrasis de Ellen White, no lo que son sino «lo que pueden llegar a ser». Una Educación de este tipo hunde sus raíces en la Biblia. Busca en sus páginas los modelos de acción que determinen currículos, didácticas o, simplemente, actitudes para la mejora del otro. Es vital el crecimiento de este en todas sus dimensiones, porque es Educación Integral; crecimiento personal y eclesiástico, familiar y académico. No hay resquicio de la existencia que no sea explorado por este deseo de desarrollo y de generosidad, no hay versículo que no sea valorado en la creación de patrones para tal fin.

Y nuestros conceptos de Educación se matizaron con las traducciones al uso.

¡Cuántas veces no hemos afirmado aquello de «la Biblia dice...»! Y tras la fórmula introductoria continuaba, si era un hermano añoso, un texto de la versión de 1909 o, si era un anciano de iglesia, de la versión de 1960 o, si era un adulto progre, de la *Biblia de Jerusalén*. Curiosamente, no siempre eran coincidentes. Se podría decir, hasta incluso hoy, que la persona se asemeja a la versión. Joven lector: *Nueva Versión Internacional*. Joven no lector: *Reina-Valera de 1995*. Joven en búsqueda: *Dios Habla Hoy*. Joven raro: *Brit Xadasha*. Joven nacionalista: *Biblia Latinoamericana*. Joven recién bautizado: *Reina-Valera del 2000*. Y es que las diferentes traducciones se impregnan no solo de la cultura de la que son coetáneas sino que, incluso, generan sus propias culturas.

Versiones de la Biblia en español y el discurrir de la Historia

A la luz de los tiempos históricos, podemos afirmar que las traducciones bíblicas se retrasan en su avance con relación a las corrientes del pensamiento al uso. Es normal, la Iglesia anhela permanecer en la voluntad divina y es prudente ante las variaciones. Constatamos, sin embargo, que se renueva. Los términos ajados, arcaicos o sin significado son sustituidos. Los textos oscuros son explicados o armonizados. Las formas huecas se revitalizan con nuevos vocablos. Y todas estas expresiones reflejan, aunque ralentizadamente, la Historia.

Observando las versiones y los hechos históricos se pueden detectar cinco períodos:

a. El tiempo de los pioneros

A mediados del siglo XIX se produce la eclosión del adventismo. La Revolución Industrial ha cambiado paisajes y urbes. Han de pasar muy pocas décadas para que el mensaje del tercer ángel llegue hasta los países iberoamericanos. Es tiempo de hombres y mujeres con fuertes creencias y con Biblias resultantes de traducciones extremadamente literales.

En sus lecturas podemos encontrar la mítica *Biblia del Oso* (Oso), primera traducción protestante a cargo de Casiodoro de Reyna (1569), o la católica *Torres Amat* de 1828 (TA) y, cómo no, la primera revisión de Cipriano Valera de 1865 (RV1865). Algunas eran tan literales que el verbo "ser", inexistente en las oraciones nominales veterotestamentarias, se registraba en bastardilla.

b. La premodernidad

La primera mitad del siglo XX será el anticipo y manifestación de dos guerras mundiales, guerras civiles y crisis de los valores de la Revolución Industrial. Es tiempo de formación de instituciones y de Biblias que son consecuencia de traducciones literales.

En este período surgirán la siempre vindicada *Reina-Valera Antigua* (RV1909); el *Nuevo Testamento de Jüneman* en 1928 (NTJ), todo un hito escriturístico en Chile; la *Reina-Valera* de 1929 (RV1929); y la *Nácar-Colunga* en 1944 (NC), siempre popular en el entorno católico franquista.

Algunos, que tuvimos una infancia criptoadventista en la España de la dictadura, crecimos a la luz de esta última. Quizá, por ello, la Reina-Valera nos pareció, en su momento, un oasis de comprensión.

c. La modernidad

Tras las guerras mundiales se produce un nuevo mapa geopolítico que potencia la expansión de EE.UU. Es el tiempo de las misiones y de Biblias moderadamente literales con aspiraciones litúrgicas.

Es tiempo de nuestra versión cúltica, *Reina-Valera* de 1960 (RV1960) y la de otros, *Versión del Nuevo Mundo* en 1967 (NM). Tiempo de ciencia y Septuaginta con la *Biblia de Jerusalén* en 1976 (BJ). Tiempo de embriones que posteriormente marcarían el mercado como la *Nueva Versión Internacional* en 1973 (NVI).

d. El posmaterialismo

Los valores axiomáticos de la ciencia se derrumban y el *homo faber* cambia, progresivamente, por el *homo ludens*. La tecnología, poco a poco, ocupa el lugar de la técnica, la electrónica sustituye a la mecánica. La diversión relega al trabajo. Las reflexiones lingüísticas generan Biblias más preocupadas en traducción dinámica que en la literal.

Surgen versiones actualizadas a los tiempos y a las geografías como el *Libro del Pueblo de Dios* en 1981 (LPD), *la Biblia de las Américas* en 1986 (LBLA), *Reina Valera Actualizada* en 1989 (RV1989), *Reina-Valera* de 1985 (RV1985), *Biblia Latinoamericana* en 1995 (BL) y, por supuesto, la edición actual de la versión *Dios Habla Hoy* en 1996 (DHH).

e. La posmodernidad

La relativización de las ideas y las imposturas intelectuales han ido tomando posiciones en nuestra sociedad. En el español de las Américas el indigenismo emerge y las Biblias tienen un aire ecuménico y étnico.

Van a destacar, a nivel peninsular, la *Dios Habla Hoy Interconfesional* en 2002 (DHHpen), la *Nueva Traducción de la Biblia Latinoamericana de Hoy* en 2005 (NBLH) y la novísima *Biblia Traducción Interconfesional* en 2008 (BTI).[1] Aún está por considerar el impacto de estos textos en nuestras comunidades.

Tales versiones afectan los matices de la educación y generan posiciones, en ciertas ocasiones divergentes. Propongo, por ello, un divertimento: escojamos algunos pasajes que han incidido en nuestro concepto de enseñanza y analicemos los detalles de su evolución lingüística y conceptual.

La crisis vocacional y el refranero

Todos hemos vivido, en algún momento, una crisis vocacional. ¿Qué hago aquí? ¿Sirve para algo todo esto? ¿No sería mejor que me dedicara a investigar y que evitara estas situaciones? ¡No cobro tanto! Y frente a nosotros un grupo de universitarios, en la percepción de ese momento, apáticos, perezosos y conectados a Internet. Indudablemente, ante tal *input*, uno se siente tentado, la duda toma posición.

[1] No se incluye en este artículo la *Reina Valera Contemporánea* por su recientísima introducción en el mercado.

Momentos como ese precisan acercarse a la Biblia. ¿Qué acontecería si selecciono una versión u otra? Tomemos un ejemplo de Proverbios, de nuestro refranero eclesial: Proverbios 9:7.

a. El tiempo de los pioneros

Versión	Contenido
Oso	El que castiga al burlador, afrenta toma para sí: y el que reprehende al impío, su mancha.
TA	El que instruye al mofador o impío, se acarrea ignominia, y el que corrige al desalmado, se adquiere infamia.
RV1865	El que castiga al burlador, afrenta toma para sí; y el que reprende al impío, su mancha.

Tal y como se expresa la *Biblia del Oso*, pareciera que el que reprende al impío carga sobre sí sus pecados. En la misma línea se expresa la *Reina-Valera de 1865*. Es comprensible que tal material diese a pensar que está justificado el no formar a aquellos que llevan una vida disoluta ya que afectarían al mismo formador. Esta interpretación generaría un *sistema educativo excluyente y culpabilizante*.

Ante este texto pediríamos la expulsión inmediata del alumno del centro y veríamos con desagrado el docente que intenta "contemporizar". Como diría Charles de Gaulle: «En la distancia está el prestigio».

b. La premodernidad

Versión	Contenido
RV1909	El que corrige al escarnecedor, afrenta se acarrea: El que reprende al impío, se atrae mancha.
NTJ	-
RV1929	El que corrige al escarnecedor, trae sobre sí vituperio; y aquel que reprende al malvado, consigue para sí baldón.
NC	El que corrige al petulante se acarrea afrenta, y el que te reprende al impío ultraje.

Nos hallamos ante una misma estructura educativa pero con una incidencia menor en la culpabilización hacia el formador. Ya no se "adquiere" la culpa sino que se "acarrea", se carga con sus repercusiones. Por cierto, para los hablantes más jóvenes, "baldón" es una gran ignominia. Nos encontra-

ríamos ante un *sistema educativo excluyente y culpabilizante hacia el objeto de formación*.

Como resultado natural de la interpretación de este texto excluiríamos al alumno del centro y sentiríamos compasión por el docente.

c. La modernidad

Versión	Contenido
RV1960	El que corrige al escarnecedor, se acarrea afrenta; el que reprende al impío, se atrae mancha.
NM	El que está corrigiendo al burlador está tomando para sí deshonra, y el que está dando una censura a alguien inicuo... ¡defecto en él!
NVI	El que corrige al burlón se gana que lo insulten; el que reprende al malvado se gana su desprecio.
BJ	El que corrige al arrogante se acarrea desprecio, y el que reprende al malvado, insultos.

Observemos la linealidad de traducción de la *Reina-Valera*, no evoluciona demasiado sobre su versión precedente. La *Versión del Nuevo Mundo* con la exclamación «¡Defecto en él!» se retrotrae al espíritu de las primeras traducciones, culpabilizando al formador. La *Biblia de Jerusalén* aportará el germen de la desculpabilización del objeto de formación con el vocablo 'insultos'. Estamos ante una falta social y no tanto de índole moral. ¿Se inicia la posibilidad de un sistema educativo que interprete la reacción humana desde una perspectiva no religiosa? Posiblemente.

Las aplicaciones prácticas derivadas de estos textos serían múltiples, algunas "liberales" y otras "conservadoras".

d. El posmaterialismo

Versión	Contenido
LPD	El que corrige a un insolente se atrae la ignominia, y el que reprende a un malvado, el deshonor.
LBLA	El que corrige al escarnecedor, atrae sobre sí deshonra, y el que reprende al impío *recibe* insultos.
RV1989	El que corrige al burlador se acarrea vergüenza, y el que reprende al impío se acarrea afrenta.

Versión	Contenido
RV1995	El que corrige al escarnecedor, se acarrea afrenta; el que reprende al malvado, atrae mancha sobre sí.
BL	El que le llama la atención a un burlón se atrae sus insultos; el que corrige a un malvado corre el riesgo de que lo humillen.
DHH	Corrige al insolente y malvado, y solo lograrás que te insulte y ofenda.

Es notable la traducción de la *Biblia del Pueblo de Dios* cuando indica que "atrae deshonor". Obviamente, resulta de una estructura social que respeta, desde una tradición sumamente española, la honorabilidad del maestro. Reprender al malvado conlleva deshonor. Las diferentes versiones de la *Reina-Valera* se mantienen en la línea de traducciones precedentes (lo que muestra cierta fosilización del texto por influencia litúrgica). La Biblia Latinoamericana incluye el factor de posibilidad "corre el riesgo" y subyace la noción de honor. Mucho más utilitarista es la *Dios Habla Hoy* que piensa, cómo no, en objetivos cuando afirma que «sólo lograrás».

Se detecta el inicio de la crisis de autoridad en las aulas, la imagen respetable del maestro se cambia por la de docente que responde a objetivos académicos. Estamos ante un *sistema educativo que se centra en el sujeto de formación e ignora del objeto de esta.*

e. La posmodernidad

Versión	Contenido
DHHpen	Corrige al insolente y malvado, y tan solo lograrás que te insulte y te ofenda
NBLH	El que instruye al insolente, atrae sobre sí deshonra, Y el que reprende al impío *recibe* insultos.
BTI	Quien corrige al cínico recibe insultos, quien reprende al malvado, desprecio.

Marca la diferencia la *Biblia Traducción Interconfesional* sobre la demás de este período (que simplemente continúan traducciones previas). Incluye el término 'cínico'. ¿Muestra una sociedad en la que los objetos de formación se manifiestan con toda impunidad? Sí. Estamos ante un texto que refleja un *sistema educativo masificado y en crisis de identidad.*

¿Cuál sería nuestra traducción? Nosotros nos sabemos conocedores de una educación que redime por lo que *no se puede ignorar el objeto de la formación*, es más, no es un objeto sino una persona, la persona en formación y redención. Afirmamos que la falta de alguien es remediable con arrepentimiento y modificación de comportamiento debiéramos, por lo tanto, ofertar *un sistema educativo que tenga como misión la mejora de las personas* y no tanto su culpabilización. No conviene ser pacatos y pensar que dicha tarea es inerte, hemos de superar la narrativa con aire de panegírico y afrontar la realidad: este es un mundo con desafíos. *Nuestro sistema educativo debiera estar despierto ante la realidad social y, además, capacitar y apoyar emocionalmente a los docentes*.

Por ello, propondría algo así como: *«Que sepa quien educa al contestón que puede pasar ridículo, y quien al rebelde evalúa que se verá comprometido.»*

«La letra con sangre entra» o no

El debate sobre el castigo corporal en los sistemas educativos ha existido durante décadas. Es un asunto de importancia no menor. En ocasiones podemos pensar que resulta de épocas caracterizadas por la tosquedad de sus gentes. Esta no deja de ser una visión de la antigüedad simplificada y, permitidme, dentro de la cosmovisión evolucionista. Lo cierto, sin embargo, es que hay textos que nos consternan por el choque tan frontal que generan con nuestros tiempos. Ese es el caso de Pr 23:13. ¿Qué es eso de herir con «vara» al muchacho? ¿Nos autoriza la Biblia a golpear a los niños? ¿Es cierto que «la letra con sangre entra»?

Es indudable que si tomamos la cadena de traducciones de la Reina-Valera nos vamos a encontrar ante un compromiso hermenéutico.

Versión	Contenido
Oso	No detengas el castigo del muchacho: porque si lo hirieres con vara, no morirá.
RV1865	No detengas el castigo del muchacho; porque si le hirieres con vara, no morirá.
RV1909	No rehúses la corrección del muchacho: porque si lo hirieres con vara, no morirá.
RV1929	No le niegues al muchacho la corrección; pues si le castigas con la vara, no morirá.
RV1960	No rehúses corregir al muchacho; porque si lo castigas con vara, no morirá

Versión	Contenido
RV1989	No rehúses corregir al muchacho; si le castigas con vara, no morirá.
RV1995	No rehúses corregir al muchacho, porque si lo castigas con vara, no morirá.

Y la situación se incrementa cuando comparamos estas traducciones con la *Dios Habla Hoy* que lee: «No dejes de corregir al joven, pues unos cuantos azotes no lo matarán». La pregunta surge naturalmente: ¿Hay que herir con vara o, simplemente, aplicarle unos cuantos azotes?

En un *sistema educativo agresivo*, la cadena de traducciones de la Reina-Valera es ideal para sustentar una normativa en que se recurra al castigo corporal como proceso usual. La traducción habla de «herir» y, por lo tanto, de enseñar con violencia. En un *sistema educativo pasivo* se emplearía la traducción de la DHH porque permite tener la conciencia tranquila dando algunos "toques". ¿Quién tendría la razón? Probablemente ninguno. Veamos el texto desde *un sistema educativo asertivo* para detectar una posible solución:

a. El texto hebreo no emplea la palabra 'rehusar' (que implica autoridad y poder por parte del enseñante) sino 'negar'. El vocablo מנע se emplea con más regularidad y coherencia para expresar un concepto de negación. Traduciendo como «no niegues» estamos reconociendo el deseo de que el enseñante reconozca su tendencia natural a la pasividad y que debe realmente preocuparse por el discente para aportarle enseñanza.

b. Aunque lo vamos a considerar en argumentos posteriores, el término que se traduce usualmente por 'disciplina', 'castigo' o 'corrección' (מוסר) es un hiperónimo que está mucho más cerca de la expresión castellana "educación".

c. La palabra 'herir' es un arrabal del campo semántico del vocablo hebreo נכה que implica cualquier tipo de golpe, va desde una bofetada (Job 16,10) a un bastonazo a un animal (Nm 22:23, 25, 27) o hasta la herida que genera la caída del granizo (Ex 9: 25). Lo normal sería traducirlo por "golpear" y no por su significado más violento.

d. La vara (que también implica el significado de "bastón", "cayado" o "palo") hace referencia a una doble práctica en la antigüedad con una finalidad. La primera práctica era la de golpear al animal o siervo o menor que actuaba incorrectamente, la segunda era dirigir por el camino adecuado el ganado marcando los límites adecuados. En ninguno de los dos casos se empleaba como acto de agresividad en sí

sino como, nunca mejor dicho, "correctivo", acto de llevar por "el camino recto o correcto".

La traducción a proponer sería: *«No le niegues al joven la educación, no se va a morir si le das un correctivo».*

Una lectura más integral de la Biblia nos haría reflexionar sobre el *laissez faire* y sobre la necesidad de poner límites, sin violencia pero, también, sin laxitud. Conozco a una maestra de infantil que, cuando uno de sus niños está desquiciado porque tiene un mal día, se le acerca, le toma la cara y pone su nariz junto a la de él. Es suficiente y, con ello, le ha dado la oportunidad a ese pequeño de no ser un maleducado. No hay que herir para guiar a nadie, la letra con sangre no entra. Tampoco hemos de olvidar que la educación se compromete a llevar por el camino de lo correcto y que eso implica creatividad y acción.

Tenía que hacerlo, era por su bien

Nuestro pueblo vive en contacto, es la esencia de la *ekklesia*, el llamado a reunirnos para recibir y transmitir el mensaje. Tal relación genera, automáticamente, coeducación. ¿Cómo se ha de producir ese trasvase de información y formación entre unos y otros? Depende de las versiones podemos percibirlo de metodologías muy dispares.

La primera sigue los parámetros de un *sistema educativo de valores absolutos y poseedor de la verdad* que tiene la misión de "imponer" la doctrina. Observemos algunos ejemplos de Ro 15:14:

Versión	Contenido
Oso	Empero cierto estoy yo de vosotros, hermanos mios, que por vosotros mismos estays llenos de charidad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podays amonestarhos los vnos à los otros.
RV1865	Empero aun yo mismo estoy persuadido de vosotros, hermanos míos, que vosotros también estáis llenos de bondad, hartos de todo conocimiento, de tal manera que podáis amonestaros los unos a los otros.
RV1909	Empero cierto estoy yo de vosotros, hermanos míos, que aun vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podáis amonestaros los unos á los otros.

Versión	Contenido
NTJ	Pero cierto estoy, hermanos míos, también yo mismo de vosotros que también vosotros mismos llenos estáis de bondad, repletos de toda ciencia, que podéis también unos a otros amonestar,
RV1929	Y yo también estoy persuadido respecto de vosotros, hermanos míos, que estáis llenos de bondad, surtidos de toda clase de conocimientos, capaces también de amonestaros los unos a los otros.
NC	Yo estoy personalmente bien persuadida, hermanos míos, de que ya vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de toda ciencia, para poder amonestaros unos a otros.
RV1960	Pero estoy seguro de vosotros, hermanos míos, de que vosotros mismos estáis llenos de bondad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podéis amonestaros los unos a los otros.
NM	Ahora yo mismo también estoy persuadido acerca de ustedes, hermanos míos, de que ustedes mismos también están llenos de bondad por haberse llenado de todo conocimiento, y de que también pueden amonestarse unos a otros.
BJ	Por mi parte estoy persuadido, hermanos míos, en lo que a vosotros toca, de que también vosotros estáis llenos de buenas disposiciones, henchidos de todo conocimiento y capacitados también para amonestaros mutuamente.
LBLA	En cuanto a vosotros, hermanos míos, yo mismo estoy también convencido de que vosotros estáis llenos de bondad, llenos de todo conocimiento y capaces también de amonestaros los unos a los otros.
NBLH	En cuanto a ustedes, hermanos míos, yo mismo estoy también convencido de que ustedes están llenos de bondad, llenos de todo conocimiento y capaces también de amonestarse los unos a los otros.

Podemos detectar algunas versiones en las que se enfatiza más el discipulado y que refleja un *sistema educativo que es poseedor de la verdad e instruye* al que no tiene el adoctrinamiento adecuado.

Versión	Contenido
TA	Por lo que hace a mí estoy bien persuadido, hermanos míos, de que estáis llenos de caridad, y de que tenéis todas las luces necesarias para instruiros los unos a los otros.
NVI	Por mi parte, hermanos míos, estoy seguro de que ustedes mismos rebosan de bondad, abundan en conocimiento y están capacitados para instruirse unos a otros.
BL	Personalmente estoy convencido, hermanos, de que también ustedes están llenos de buena voluntad, con un conocimiento auténtico, y que son capaces de instruirse mutuamente.

En otras se muestra un carácter más dialogante y paternal. Es un *sistema educativo políticamente correcto*.

Versión	Contenido
LPD	Por mi parte, hermanos, estoy convencido de que ustedes están llenos de buenas disposiciones y colmados del don de la ciencia, y también de que son capaces de aconsejarse mutuamente.
RV1989	Pero yo mismo estoy persuadido de vosotros, hermanos míos, que vosotros también estáis colmados de bondad, llenos de todo conocimiento, de tal manera que podéis aconsejaros los unos a los otros.
RV1995	Estoy seguro de vosotros, hermanos míos, de que vosotros mismos estáis llenos de bondad y rebosantes de todo conocimiento, de tal manera que podéis aconsejaros unos a otros.
DHH	Hermanos míos, estoy convencido de que ustedes están llenos de bondad y de todo conocimiento, y que saben aconsejarse unos a otros;
DHHpen	Hermanos míos, estoy convencido de que estáis llenos de bondad y de todo conocimiento, y que sabéis aconsejaros unos a otros.
BTI	Por lo demás, hermanos míos, estoy convencido de que rebosáis bondad y estáis repletos de ese conocimiento gracias al cual podéis aconsejaros unos a otros.

¿Cómo leer el texto desde una plataforma de coeducación, cooperación y crecimiento grupal? Seguramente habría que reflexionar sobre el término del que se producen las variaciones. El vocablo νουθετεῖν que deriva del verbo νουθετέω se suele traducir como "amonestar" pero en realidad responde a un nutrido grupo de expresiones de la LXX que implica "comprender" o "hacer comprender" (lit. es "poner en la mente" - νου-θετέω). Eso resultaría en una traducción que estuviera vinculada con *un sistema educativo en el que la verdad se comparte*, sería algo así como: *«Hermanos míos, estoy convencido de que rebosáis tanto bondad como conocimiento y que sabréis haceros comprender los unos con los otros»*.

Entrenando con Papá

Los vocablos varían con el devenir de los tiempos porque Babel no se limita al pasado. Tal variación ha afectado, sin lugar a dudas, al término 'disciplina'. Si alguna vez estuvo vinculado con 'discípulo', hoy no es así. La expresión connota elementos negativos (según María Moliner se puede asociar hasta con los "azotes" del castigo físico). Un tanto de lo mismo acontece con "castigar". Se produce, entonces, una impronta poco pedagógica cuando leemos Hebreos 12:10 en sus diferentes versiones:

Versión	Contenido
Oso	Y aquellos à la verdad por pocos dias nos castigauan como à ellos les parecía: mas este, para lo q̃ *nos* es prouechoso, *es a saber*, para que recibamos su santificacion.
RV1865	Porque aquellos a la verdad por pocos dias nos castigaban como a ellos les parecía; mas éste para lo que nos es provechoso, a fin de que participemos de su santidad.
RV1909	Y aquéllos, á la verdad, por pocos días nos castigaban como á ellos les parecía, mas éste para lo que nos es provechoso, para que recibamos su santificación.
RV1929	Porque aquéllos en verdad *nos* castigaron por unos pocos días, según les parecía; mas éste, para *nuestro* provecho, para que participemos de su santidad.
RV1960	Por otra parte, tuvimos a nuestros padres terrenales que nos disciplinaban, y los venerábamos. ¿Por qué no obedeceremos mucho mejor al Padre de los espíritus, y viviremos?

Versión	Contenido
NM	Pues ellos por unos cuantos días nos disciplinaban según lo que les parecía bien, pero él lo hace para provecho nuestro de modo que participemos de su santidad.
NVI	En efecto, nuestros padres nos disciplinaban por un breve tiempo, como mejor les parecía; pero Dios lo hace para nuestro bien, a fin de que participemos de su santidad.
BJ	¡Eso que ellos nos corregían según sus luces y para poco tiempo!; mas él, para provecho nuestro, en orden a hacernos partícipes de su santidad.
LPD	Porque nuestros padres sólo nos corrigen por un breve tiempo y de acuerdo con su criterio. Dios, en cambio, nos corrige para nuestro bien, a fin de comunicarnos su santidad.
LBLA	Porque ellos nos disciplinaban por pocos días como les parecía, pero El *nos disciplina* para *nuestro* bien, para que participemos de su santidad.
RV1989	Ellos nos disciplinaban por pocos días como a ellos les parecía, mientras que él nos disciplina para bien, a fin de que participemos de su santidad.
RV1995	Y aquellos, ciertamente por pocos días nos disciplinaban como a ellos les parecía, pero este para lo que nos es provechoso, para que participemos de su santidad.
NBLH	Porque ellos nos disciplinaban por pocos días como les parecía, pero Él *nos disciplina* para *nuestro* bien, para que participemos de Su santidad.

Estas traducciones generan una imagen de Dios y de los padres sumamente medieval. Se identifican con un sistema educativo de estructuras didácticas férreas y tendentes al acto punitivo.

Otras versiones se enmarcarán en elementos más suaves como "corregir". Es un intento de armonización ante la disonancia del mensaje de los Evangelios y la lectura del pasaje paulino.

El asombro surge cuando, al leer el texto en el original, se observa que el vocablo base no es otro que el lema παιδεύω. Sí, aquel del que derivan palabras tan vitales en el mundo de la educación como 'pedagogía' o 'pedagogo'. ¿Qué sucedió para que se produjera una traducción de tal calibre? Es fácil de detectar el error. Pablo comienza la perícopa hablando en un entorno de-

portivo de cierto aire olímpico, realiza una inclusión del mundo de la crianza y la adopción y vuelve al estilo deportivo. En las primeras traducciones al español la palabra "disciplina" se asociaba al entrenamiento de los deportistas (lo que hoy se denominaría "rutinas" de actividad física). No tenía, en sí, una connotación negativa. Los autores no consideran la inclusión y traducen globalmente la perícopa. De ahí la disonancia que nos genera.

Una traducción que considerase las peculiaridades del párrafo completo y que *mostrase los valores de la educación paternal y divina* podría ser:

> Acaso habéis olvidado la advertencia que os dirige como hijos:
>
> –«Hijo mío, no menosprecies la formación del Señor, ni te desanimes cuando te corrija, porque el Señor al que ama, educa y corrige a todo aquel que adopta como hijo.»
>
> Y lo aguantan por su formación. Dios los trata como a hijos porque, ¿a qué hijo no educa su padre? Si algunos no tienen corrección, cosa que todos reciben, es porque serán bastardos, no son sus hijos de verdad. Además, no hemos tenido padres en esta tierra que nos educaron y los respetábamos, no nos someteremos, con mucha más razón, al Padre celestial para alcanzar la vida. Ellos, en realidad, nos educaban como les parecía, para una vida corta; él, sin embargo, para que compartamos su santidad.
>
> En estos momentos, ninguna educación parece gustar sino que da pena pero a aquellos que ya han sido educados les sabe muy bien.

En busca de las palabras perdidas o el secreto del tesoro hermenéutico

A los ojos de muchos, el Dios del Antiguo Testamento no es amoroso. Buscan en las páginas de sus Biblias la palabra 'amor' y apenas si la encuentran. En una inferencia espontánea concluyen: «El Dios del Antiguo Testamento es piadoso y tiene misericordia pero no es cariñoso.» Lo que no saben la mayoría de ellos es que el término hebreo חסד significa también "amor" y que pocas veces fue traducido así.

Algo parecido sucede con la palabra 'educar' o 'educación'. ¿Cuántas veces lo habéis leído en vuestras Biblias. Os habéis topado con 'castigar', 'enmendar', 'disciplinar', 'dirigir', 'enseñar', 'escarmentar', 'adiestrar', 'amonestar', 'instruir', 'corregir', 'reprender' pero rara vez 'educar'. Lo más interesante es que todas las palabras anteriores solo hacen referencia a un término hebreo en el AT y a otro griego en el NT. Estamos ante dos hiperónimos que han sido traducidos al antojo de los especialistas.

El término en hebreo es יסר y hace referencia al educar y a sus didácticas. Una sustantivación con cierto aire de instrumentalización es מוסר, nuestra

palabra 'educación'. Es sumamente intenso porque se asocia etimológicamente y semánticamente (¿un doblete semántico?) con el verbo ישר. Estaríamos trabajando con un concepto como "enseñar el camino correcto", "dirigir hacia la rectitud". Toda instrucción se orienta hacia el hombre equilibrado, maduro, sabio.

En una línea similar hallamos el vocablo griego παιδεύω que se relaciona, intrínsecamente, con el "niño", el "crío". Era el objetivo de padres y siervos convertir al niño en un ciudadano, un hombre de bien y a ello se dirigía la enseñanza.

Estos términos son la clave interpretativa de nuestras lecturas bíblicas. Las versiones pueden variar pero la connotación debe residir en nuestras mentes. Nuestra educación redime y no redime solo para el tiempo futuro sino para el actual. La formación de nuestros niños, de nuestros jóvenes, de nuestros compañeros y hermanos, de nosotros mismos apunta a ser hombres y mujeres buenos, amables, equilibrados, maduros.

No lo digo yo sino aquella que encauza nuestras lecturas hacia el sentido real, aportando los matices que aportan luz. Ellen G. White indica, obviamente, en el libro de *La educación*:

> La mayor necesidad del mundo es la de hombres que no se vendan ni se compren; hombres que sean sinceros y honrados en lo más íntimo de sus almas; hombres que no teman dar al pecado el nombre que le corresponde; hombres cuya conciencia sea tan leal al deber como la brújula al polo; hombres que se mantengan de parte de la justicia aunque se desplomen los cielos. (*La educación*, 53-54).

Hemos sido un pueblo de la Palabra y lo seguiremos siendo si aprendemos a entenderla bien.

Apostilla

El Dr. Roberto Badenas sigue apareciendo en nuestras sinapsis más profundas como un teólogo creativo y preocupado, sea en el ámbito académico o eclesial, por sus receptores. Tales características ya le proporcionarían un carácter sobresaliente pero, para muchos de nosotros, supo ir más allá. La natural didáctica con la que nos guiaba en el aula, no siempre supimos entrever si era de forma intuida o premeditada, implicaba el aire fresco del constructivismo. Y destacó como educador. La fineza constante con los recovecos del lenguaje nos abrió el paisaje de los conceptos y sus sentidos. Con ello, como había advertido Wittgenstein, comprendimos mejor el mundo. Y destacó como filólogo. Su grandeza, sin embargo, residía en comprender su pequeñez. Supo ser instrumento, sin perder de vista el objetivo de toda cone-

xión o relación, de "encuentros" con el Jesús más cercano. Y, así, destacó como buen pastor.

¡Qué menos, en agradecimiento, que unas palabras sobre la Palabra, palabras de educación sobre la Educación, palabras de educación redentora sobre la Redención.

4

Mc 1:12-13, una pedagogía divina

Fernando Castrillo
Colegio Rigel, Zaragoza
anjefer@telefonica.net

Encontramos el pasaje de las tentaciones de Jesús en los tres primeros evangelios pero con notables diferencias. Lucas y Mateo dependen uno del otro y de un texto anterior, llamado Q, que ha dejado su huella en los dos evangelios citados. No así en la perícopa que estudiamos de Marcos, quien se muestra ajeno a las tradiciones anteriores, presentando a sus comunidades un texto escueto, sin ornamento, y con evidentes dificultades. Su estilo es dinámico, con una narrativa que desprecia lo superfluo, quizá por predicarse este evangelio en comunidades bulliciosas grecolatinas, compuestas por población artesana y comercial, acostumbrados a un panorama religioso y cultural multiforme, con lo que la oferta, el discurso, debía ir a lo sustancial. Sin embargo, a los oyentes interesados, a los diletantes, a los inquietos, les sugiere evocaciones constantes, *ayre* o *madrigal,* que pueden y deben transmitirse en comunidad. A cada paso Marcos abre interrogantes que inquietan, preguntas de una sola palabra o de un sintagma único, intriga de devenir y de compromiso. Así, nuestro evangelio tiene una capacidad enorme de sorpresa y de provocación. Despoja la escena de elementos paradigmáticos y ejemplificantes. No le interesa el desarrollo en tres acometidas del adversario a Jesús, aun sin nombrarlo, sino que fija su reflexión sobre Jesús mismo, despojado, sin adornos y sin aparentes apoyos, el Jesús plenamente humano que nos provoca y nos acoge, pleno de reminiscencias y promesas.

Aparato, estructura y gramática

12 [A] καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα ⊤ αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον·
y enseguida el Espíritu le empuja hacia el desierto

13 [B] καὶ ἦν ⌜ἐν τῇ ἐρήμῳ⌝ τεσσαράκοντα ἡμέρας ⊤
[B'] πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ ⌜ σατανᾶ,
y estaba en el desierto cuarenta días siendo tentado bajo el adversario,
[C] καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων,

y estaba entre las bestias,
[D] καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ·
y los ángeles servían a él.

Aparato crítico

Usamos la 27.ª edición del *Novum Testamentum Graece*,[1] por traer variantes de lectura que no aparecen en otras ediciones y publicaciones del Nuevo Testamento Griego.

- ⸢ Inserción de το αγιον, «santo», referido al Espíritu, solo apoyado por D.
- ⸢⸣ Reemplazadas por el sintagma εκει + εν τη ερημω, «allí en el desierto», en W *f*[1] 69. 205. 565. 700. 1424. 1506. 2542. Byz. al sy.
- ⸢ Inserción de και τεσσαρακοντα νυκτας «y cuarenta noches», en L *f*[13] 33. 579. 892. lat sy Eus.
- ⸣ Reemplazada por διαβολου, «el diablo», en Θ 892. 2542.

Atendiendo a la *evidencia externa*, no representan las *lectio* una versión alternativa a la edición textual que es la mejor apoyada con varios unciales y minúsculos muy antiguos (ss. III-VIII) de tres tradiciones distintas (alejandrina, occidental y bizantina) y mayormente independientes[2] que además forman parte del *corpus* de testigos constantes de Marcos.[3] Las conclusiones que podemos apuntar son: una voluntad por parte de los copistas por armonizar las tradiciones sinópticas probatorias, esfuerzo que también se deja ver en el apoyo de Eusebio de Cesarea, quien buscó explicar con ello las diferencias entre los evangelios.

Desde el punto de vista de la *evidencia interna*, debe preferirse el texto colacionado y publicado en la edición del NT citada, por representar en varios casos, la lección más corta («Espíritu», «cuarenta días»), la más difícil y arameizante («Adversario») y la disidencia verbal (*cf. infra* la repetición homófona de [ἦν ἐν]).

---

1 Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, Bruce Metzger, eds. (United Bible Societies), *Novum Testamentum Graece* (Eberhard Nestle), 27.ª ed. (Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1993).

2 A (א) B D L Θ *f*[13] 33. 892. 1006. 1342. 2427. lat cop. *Cf.* cualquiera de las listas de manuscritos del NT en las introducciones del Nuevo Testamento Griego, para ver que representan una parte de la tradición muy antigua, con mss tan importantes y completos como el Sinaítico o el Vaticano.

3 *P*[45] *P*[88] א A B C D L W Θ Ψ 059 067 069.

Estructura

Nuestro texto está formado por cuatro versos [AD / BC] + un sintagma suelto [B'] que, con las marcas textuales, dejan entrever un texto que Marcos ha compuesto singularmente, distinto a Mateo y Lucas, que siguen a Q.[4] Tenemos así una versión nueva y anterior a la convergencia constante que suponen los otros documentos, y que está significada por lo siguiente:

- cuatro [καί] que inician cada uno de los dos paralelismos que terminan componiendo un quiasmo, visible también en el uso del pronominal αὐτός;
- el εὐθύς, adverbio vulgar para señalar una transición temporal con posible origen en la predicación comunitaria;
- colocación del sujeto al principio de la frase que contrasta con los vv. 9-11;
- la expresión [πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ], terminología teológica paulina y que extraña en Mc, donde solo aparece en el seguimiento perverso de los fariseos a Jesús; así como la mención semítica del adversario [σατανᾶ < שָׂטָן];
- el uso consecutivo en el v. 13 de dos vocablos homofónicos [ἦν ἐν], parecen indicar un discurso,[5] una formación kerigmática, en diálogo comunitario.

Gramática

Los *tiempos verbales* señalan al sujeto agente de forma enfática, así como los objetos o sujeto paciente (en el caso de la pasiva), como recibiendo la acción de forma no terminada:

- ἐκβάλλει, 3.ª s. pres. act. El Espíritu actúa en el presente, con inmediatez y con una acción perfectamente iniciada y acabada.
- ἦν (x 2), 3.ª s. imp. act. Jesús era o estaba, la acción no es conclusiva.
- πειραζόμενος, part. pres. pas. La acción del adversario, también en presente como la del Espíritu, es presentada como opuesta a la del espíritu y puntual; además, el uso de la pasiva que indica un poder

---

4 *Cf.* James M. Robinson *et al.*, *El Documento Q, en griego y en español: Con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás* (Salamanca: Sígueme, 2002), 108-110; J. S. Kloppenborg, *Q, El Evangelio Desconocido* (Salamanca: Sígueme, 2005), 55ss.

5 *Cf.* Para algunos aspectos Joachim Gnilka, *El Evangelio según San Marcos*, vol. I (Salamanca: Sígueme, 2005), 65

ajeno a Jesús y contrario a cualquier acción divina, en contraste referencial al uso técnico de la pasiva divina como un pleonasmo.

- διηκόνουν, 3.ª pl. imp. ind. Los ángeles mantienen una acción prolongada en el tiempo, en el tiempo de Jesús, no dice donde ha comenzado ni cuánto durará. Completan el paralelismo antitético: Espíritu-satán / fieras-ángeles.

Las *partículas* orientan la acción y objetivan el discurso:

- El adverbio εὐθὺς, reitera la acción temporal anunciada ya en v. 10, cuando Jesús sube del agua y se abre otro espacio más amable: el cielo.
- La preposición μετὰ, se relaciona con la vivencia del Dios que ha puesto su tienda entre los humanos. No es una mera relación casual, es una experiencia continua que tiene sus propias reglas y relaciones.
- La conjunción καὶ, da ritmo y cadencia al texto, y sugiere un texto formado dialógicamente.

Análisis literario

El comienzo del evangelio es una narración iniciática.[6] La intención de Marcos consiste en distinguir las dos predicaciones o misiones con las que principia su evangelio. La vida y la predicación de Juan el Bautista, siendo impactante, trascendental para el judaísmo y la religiosidad popular de la época, solo es el preámbulo de algo más grande. Juan no es el maestro de Jesús, ni este es un discípulo aventajado que, una vez encarcelado Juan, continúa la obra de su predecesor. Jesús está asociado desde el principio al Espíritu, cosa que no sucede con Juan.

El Bautista aparece[7] como un precursor («detrás de mí viene uno a quien no puedo ni desatarle el calzado», v. 7); surge en la historia como una figura relevante. En cambio, Jesús cumple y completa la historia («el reinado de Dios ha llegado», Mc 1, 15). De Jesús dice Marcos que se «presenta, surge, se levanta»,[8] aludiendo a los textos de exaltación, de sacrificio, de cruz. El autor señala que, Juan, dependiente de una religiosidad antigua, percibe que toda su obra tiene sentido en Jesús, quien, no solamente innova, sino que

---

6 Así como Mateo y Lucas comienzan, teológicamente igual (genealogía, anunciación, nacimiento…), Marcos, que inicia su evangelio con la misión de Jesús, tiene relación con el comienzo de Juan: «principio (Ἀρχὴ) del evangelio de Jesucristo» (Mc) – «en el principio (ἀρχὴ) era el Verbo» (Jn).

7 γίνομαι, "hacer público, llegar a, aparecer en la historia", usado en 1:9 para introducir a Jesús en la historia y el tiempo, a través del bautismo de Juan.

8 ἀναβαίνω, además "ascender, ponerse en pie, elevarse, subir // ser resistente"

enfoca y culmina todas las expectativas de los profetas anteriores y de la historia de la redención del Antiguo Testamento. Juan depende de Jesús como cada creyente. Marcos presenta dos realidades relacionadas pero distintas, una perfecciona a la otra:

Juan predicaba en el desierto, era la voz del «ángel» (mensajero) que abría caminos en el yermo	**Jesús es el camino**
Juan bautizaba con agua	**Jesús bautiza con Espíritu**
Juan se vestía con pieles de animal y comía lo que encontraba	**Jesús vive entre las fieras y ayuna**
Juan predicaba el arrepentimiento	**Jesús es el instrumento del perdón**

Análisis exegético - parenético

«Y al momento,[9] el Espíritu le empuja hacia el desierto», καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον

El contexto nos presenta a Jesús bautizado por el Bautista. Marcos une el bautismo con la tentación: del río al desierto. Este enlace es parenético: el creyente bautizado debe saber que, en algún momento, vivirá en el desierto y será tentado por el adversario. Somos pues testigos de una escena expectante: el cielo se abre, el espíritu en vuelo, la paloma ofrenda de los sin nada, una voz de las antiguas teofanías que identifica a Jesús como el hijo amado de Dios, en quien se complace. Dios está fascinado con su hijo, está orgulloso del hijo, porque va a cumplir todas las expectativas del Padre, va a ser su revelación, su aclaración entre los humanos, cegados y cercados, siempre sobre el escotillón: los viandantes, la soldadesca interesada, los transeúntes inquietos, los curiosos, los fariseos suspicaces, la gente necesitada de esperanza y de perdón que no esperan nada, los discípulos de Juan. Están también los recién sumergidos, y los que están en un tris de sumergirse, y los que son inasequibles a ese bautismo, por mucho que les guste como predica este Elías o Isaías, este predicador que se viste como un Amós del desierto, que se desvive por los pobres y los esclavizados, Juan, que ve en Jesús el cumplimiento de toda su predicación, el trasunto de toda su obra, aunque aún tendrá que preguntar si es cierto que es el Mesías que todo judío de ley esperaba.

Finalmente, Jesús, impactado por el juego de *periacto*: le gusta el frescor del río, la leve sombra de los árboles que beben en el río, el sol del mediodía que entonará sus músculos ateridos al salir del agua, la voz conocida de su

[9] καὶ εὐθὺς, "inmediatamente, sin demora".

Padre que le ratifica como su herencia, como el depositario de la acción de Dios en el mundo, la voz amplificada por el espíritu y el rumor de la gente; a Jesús le gusta la gente, pero no por el escenario, sino por lo que representan, lo que barrunta de la gente: el dolor, la ansiedad, la sinrazón, el miedo. Jesús es el hijo que va a sobrellevar todas esas emociones. Dios se complace de este Hijo cuya primera proclama en la sinagoga de Cafarnaúm llevará el marchamo de la liberación, porque Dios y su Hijo se complacen en desatar, en sanar, en calmar, en bendecir, en liberar, en pacificar. Aunque les cueste el cielo, aunque les cueste la vida. Las palabras del cielo, significan que Dios se compromete oficial y públicamente a estar con su Hijo, que va a ser su mentor; el cielo ratifica la presencia de Dios en medio de los hombres y mujeres, el cielo protector, ancho y universal, la voz del cielo que promete y certifica, que alivia, remedia y restablece.

Así pues, esta escena, marca una transición, un camino, un proceso, el paso de una situación a otra. Como todo es presente, también la acción del Espíritu, la urgencia de transitar se hace imperiosa. No hay dilación, no hay tiempo que perder. Se enfatiza la urgencia, lo perentorio, la necesidad y lo contingente al mismo tiempo.

En el texto no hay cronología ni cuantificación. No podemos decir que ha pasado el tiempo, se da el texto sin cesura, sin grietas temporales, con la aspiración de que traspase las edades y se instale en los tiempos de todos los creyentes. La finalidad es que los lectores de cada época se vean involucrados y repitan la escena, o mejor dicho, si se repite algo de la escena, deben acogerse a los anclajes que el texto proporciona. La venida de Cristo a una vida se da en el momento, no hay que esperar a ser otra cosa, a ser bueno o a acogerlo en mejores condiciones. Cristo es tu vida ya, ahora.

«**El Espíritu»,** Τὸ πνεῦμα

Las voluntades personales, están subsumidas a la voluntad del Espíritu. En el NT es el Espíritu el que toma las decisiones concernientes al desarrollo del evangelio y de las comunidades de creyentes. Tiene aquí una connotación genesíaca: «en el principio Dios» (Gn) – «en seguida el Espíritu» (Mc). Así como la sonoridad del texto también del Génesis: «El Espíritu se movía sobre el agua», como se ha movido sobre el agua jordánica en el bautismo de Jesús.

Ante todo y ante todos, Dios, el Espíritu. Es el generador, el dinamizador de toda experiencia, también la de Jesús. Debemos todo al Espíritu, nos debemos a Él porque es el único capaz, es quien origina todas nuestras expectativas y la conciencia que tenemos de ellas. En este allanamiento del creyente al poder, no solo pretencioso, del Espíritu, se da una paradoja que acepta sin disonancia las realidades distantes y las interiores con una claridad

mayor que si las viviésemos a solas, condicionados por nuestras percepciones y perplejidades.

«**Le empuja»,** αὐτὸν ἐκβάλλει

El Espíritu obliga, impele, empuja. Marcos usa una forma verbal muy dura, casi repugnante cuando la asociamos con Jesús: es el mismo verbo utilizado para hablar de la expulsión del templo o de los espíritus inmundos. En este caso, el «Espíritu (en otros lugares, "el ἀγάπη Θεοῦ, ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ") nos obliga, nos apremia», formulado como un principio causal no como una consecuencia.

Como hemos apuntado arriba, quizá la primera tentación de Jesús es la de quedarse colgado de la voz del cielo, la de permanecer cerca del rumor del agua y de la gente absorta y transfigurada, disfrutando de la exaltación espiritual del momento. El escenario es sugerente: el río Jordán, Juan el amigo y el familiar cercano, el agua, los cielos, el espíritu-paloma, la voz de Dios, la complacencia divina, el título de «Hijo amado». Tenemos tendencia a prolongar en el tiempo estas experiencias vividas por el creyente en forma de ceremonias religiosas. Es sano y humano disfrutar de ello, porque todos tenemos ansia de bienestar, de que nos vaya bien en la vida, el masoquista no nace.

Sin embargo, nuestro texto parece colocar a Jesús en la verdadera prueba de existencia por la que las humanas criaturas han de pasar. Ante la tentación de existir la convulsión de vivir. La vida en el mundo es una experiencia menoscabante, se impulsa con el motor de la ambición, contraria siempre a las relaciones. Vivimos vidas inhumanas, intrascedentes, sin trasunto, donde solo importa el presente, lo inmediato, lo orgiástico y momentáneo. Placebo y placer se confunden en la vivencia de lo supérfluo, exigen más que dan y no son capaces de corregir porque solo persiguen la compensación.

El Espíritu obliga, impele y empuja porque Jesús ha de transitar por el yermo y el dolor. Si Jesús ha de ser el salvador del mundo, el redentor de los redimibles, el sanador de toda enfermedad, debe caer en el pozo de la miseria y del olvido, debe andar a tientas por la noche y la soledad, debe saber cogerse las tripas retorciéndose de dolor, debe poder gritar con el último aliento: «vencida eres muerte en tu aguijón» (paráfrasis 1 Cor 15:55), con un gran grito, un megagrito (Mt 27:50 //).

«**Hacia el desierto»,** εἰς τὴν ἔρημον[10]

Se vuelve a señalar lo transicional, lo transitorio, con la preposición *hacia*. Esta es una experiencia que Jesús debe pasar, no es terminal pero sí determinante. El desierto es engañoso, tiene una doble intención y los escritores bíblicos la explotan a menudo. La apariencia y el significado es el de un lugar deshabitado, seco, vacío, carente, devastado, abandonado. Sin embargo, y quizá por eso mismo, es el espacio donde Dios se encuentra con el creyente, es su lugar preferido en la tierra para vivir con sus criaturas, porque nosotros no vivimos sino en el desierto, en el desvalimiento y en la necesidad de Dios.

De ἔρημον, > "eremita, solitario, amante del desierto". Pero Jesús tiene poco que ver con el ascetismo cristiano, que busca el aislamiento, la oración impersonal, el ascendimiento, el despojamiento de lo humano. Si Jesús se hace hombre y va al desierto es para vivir una vida como la de los humanos, como la nuestra: privación y necesidad de amparo y relaciones, defensa contra los adversarios y las adversidades, aprendizaje de la dependencia de Dios y la sostenibilidad absoluta en Él: «en Él vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17:28), dirá Pablo a los atenienses.

«Y estaba en el desierto cuarenta días siendo tentado por el adversario», καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ

No tiene la Biblia, sobre el desierto, solo la imagen de un lugar negativo y sin vida, sino también la de un espacio vivencial lleno de movimiento y de posibilidades. Su presencia es tan contundente que, en nuestro texto, se repite dos veces, indicando una realidad muy presente, enfática, pero en la que Jesús no va a permanecer, la vida de Jesús no concluirá, como tampoco la nuestra, en el desierto.

«**Cuarenta días»,** τεσσαράκοντα ἡμέρας

El número cuarenta nos remite a una periodización con sentido de prueba, de lucha, un tiempo completo, un tiempo preparatorio, una antesala de una misión más alta, un tiempo de gracia. Representa el "tiempo perfecto"

---

[10] Los significados van desde lo físico: "deshabitado, yermo, vacío, desierto"; hasta la impresión psicológica de "soledad, ausencia, carencia, indefensión, abandono, privación". El verbo ἐρημόω, en pasiva significa "ser despoblado, despojado, privado" // "ser separado o aislado (τοῦ ὁμίλου, de la multitud"). Por otra parte, locuciones sugerentes: ἡ ἐρημη (δίκη), referida a un proceso en que no comparece el acusado, en efigie; δι΄ ἐρῆ μίας πολεμίων πορυόμενος, «marchando sin encontrar enemigos» (Jenofonte, *Helénicas*, III, 4, 21).

para computar y preparar un proyecto. Concentra todos los acontecimientos de una vida diseñada, certificada, con un objetivo claro. Una vida que conoce su origen y su destino.

Acontecimiento	Referencia	Significado
40 días y 40 noches duró el diluvio de Noé	Gén 7:4,12,17; 8:6	Prueba / Protección
40 años de Moisés cuando opta por su pueblo	Hch 7:23	Éxodo / Liberación
40 años permanece Moisés en Madián	Ex 2:15; Hch 7:30	
40 años de peregrinación por el desierto	Nm 13:25	
40 días Moisés en el Sinaí	Ex 24:18	
40 días espías israelitas en Canaán	Nm 13:25	
40 años gobierno del juez Otniel	Jue 3:11	
40 años gobierno de la jueza Débora	Jue 5:31	
40 años gobierno del juez Gedeón	Jue 8:28	
40 años gobierno de Elí	1 Sam 4:18	
40 años de dominación filistea	Jue 13:1	
40 años reinado de Saúl	Hch 13:21	Mesianismo
40 años reinado de David	2 Sam 5:4	
40 años reinado de Salomón	1 Re 11:42	
40 días de Jesús en el desierto	Sinópticos	
40 días entre la resurrección de Cristo y la ascensión	Hch 1:3	

«Siendo tentado», πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ

Si el adversario consigue que Jesús pase el menor tiempo posible en el desierto, añorando otra vida, otra realidad más gratificante, otro oasis, no podrá ser el redentor de la humanidad desertizada. Si Jesús no vive nuestra vida en el yermo y en la carencia absoluta y en la sequedad, no podrá conectar e interponerse entre el adversario y lo ineludible de la justicia.

La mención del adversario, σατανᾶ[11] es un hebraísmo, que Mc no traduce para sus lectores romanos con la intención de que no se confunda con la caterva de *daimones*, espíritus oscuros que dominaban la habitación humana

[11] Contrario, enemigo, acusador, opositor, de un verbo que significa "albergar animosidad contra alguien".

diaria. El mal y sus expresiones, por demás visibles que no virtuales y concienzudamente contundentes, se asimilan con circunstancias adversas de la vida individual, en la más pura tradición agnóstica y pseudorreligiosa de la *new age*. Pero en la Biblia, el adversario no es un enemigo más,[12] ni una representación o una perversión de nuestros impulsos negativos. Este personaje, es un ser real, conocido desde antiguo como el opositor por antonomasia a Dios y a su pueblo. No es una sustancia o una recreación de trasfondo ctónico que ha ido configurando su aspecto en contacto con culturas semíticas, avésticas, o grecolatinas, hasta llegar a la iconografía medieval interesada por las corrientes más oscuras y peregrinas del cristianismo.

Para explicar la acción del adversario, Marcos utiliza πειρέω, con un sentido positivo: "intentar, probar, ensayar, procurar, experimentar, llegar a conocer"; y otro negativo: "apoderarse, atacar, seducir, corromper, engañar, traspasar, ensartar, hundir, atar". Este doble arco semántico nos da la medida de la acción del enemigo sobre Jesús. Por un lado, se muestra respetuoso e interesado en ayudar o en llegar a conocer, se muestra cercano y relacional, pero en algún momento, quizás cuando estamos confiados surge la soga, la esclavitud, la estratagema urdida para nuestra destrucción. Es el cariz manipulador de todo cuanto toca el adversario, que es la encarnación de todo mal y el promotor de toda maldad. A veces se dice que es suficiente con el daño que nos hacemos los humanos entre nosotros, que no es necesario el diablo para explicar el mal en el mundo. Sin embargo, la Biblia al identificar a un ser como origen y desarrollo del mal, también le da al mal en el devenir una conclusión en ese ser. Lo único que importa es que no estemos en su área de influencia, pues Jesús mismo llamó adversario a Pedro (Mt 16:23), y advirtió a sus discípulos de su poder (Lc 22:31). Nosotros podemos hacer una u otra obra, la de Jesús o la del enemigo.

Más que enfatizar las tentaciones, Marcos se concentra en el tiempo y su significado, un tiempo que sugiere un retirarse con Dios de Jesús para preparar su misión, y de este a la iglesia después de su resurrección. Quizás se podría reconstruir la parte desconocida de Jesús en el desierto (aparte de las tentaciones) con la labor de Jesús con los discípulos y los creyentes los cuarenta días hasta su ascensión: «a quienes se apareció dando pruebas indubitables y hablándoles del Reino de Dios» (Hch 1:3). Jesús convoca, reúne, refunda, confirma la fe, promueve la misión, explica las Escrituras, las enfoca hacia su vida y su sacrificio. Podríamos conjeturar que Dios hizo lo mismo con su Hijo en el desierto, ese aula imprescindible de la pedagogía divina en la que, después de más de un mes, lo que nos han preservado los evangelis-

[12] Enemigo en gr. πολεμιων, polemista, contrario.

tas, las tentaciones, transmitidas por el Maestro mismo, representan la síntesis de lo que Jesús necesitaba para llevar a cabo su obra redentora.

«Y estaba en medio de las bestias», καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων

Algunos autores piensan que es una mención al dominio de Jesús sobre la naturaleza. La *Biblia de Jerusalén* traduce la expresión como «animales agrestes». La mayoría de las palabras que derivan del lexema θήρ-[13] tienen que ver con los animales de caza y con la captura de las piezas.

Así, según el esquema estructural que hemos propuesto más arriba, sería el segundo término completivo del paralelismo que contiene la mención del adversario, siendo fieras o bestias un sinónimo de aquél. De esta forma, la voz "bestias" pudiera entenderse como la representación de aquellos que todavía no conocen a Jesús, aquellos que están cautivos y encerrados, a los que no ha llegado todavía el Evangelio; quizás una mención velada a los judíos que se comportaron con Jesús como incrédulos. Este sentido metafórico aparece en textos como: *a*) El lienzo de Pedro, o la misión entre los paganos, Hch 10:12; 11:6. *b*) La mención de Pablo a los cretenses como malas bestias, Tit 1:12. *c*) Los inconversos contra los que tuvo que luchar Pablo en Éfeso, 1 Cor 15:32.[14]

«Y los ángeles servían a él», καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ·

Es una construcción un poco dura en castellano pero correcta en griego, donde cada sintagma tiene la posición adecuada: sujeto, verbo y objeto indirecto. El sujeto son los ángeles, el verbo es διακονέω, el objeto de su atención es, ahora, Jesús, pero después este verbo será indispensable y reconocible en la labor de la iglesia. Finalmente, el objeto indirecto indica una persona sobre la que recae la acción. Lo más habitual es usar el objeto directo en una oración de este tipo, pero Macos lo reserva para el Espíritu, quien empuja a Jesús (acusativo, objeto directo) al desierto, dejando para los ángeles el servicio a Jesús (dativo, objeto indirecto).

Al principio del evangelio de Marcos se menciona a Juan Bautista como un mensajero, un ἄγγελος (Mc 1, 2), que proclama al Hijo de Dios y le prepara senderos, caminos en el desierto. Nuestra escena se cierra también con ángeles, estos compañeros perennes de viaje que no abandonan a Jesús ni a los santos. Aquellos que se han dispuesto para una misión, para llevar al

---

13 Θηρός ("animal selvático, presa, fiera"), θήρα ("cacería, botín"), θηράω ("cazar, coger cautivo"), θηρατικός ("relativo a la caza"), θήρειος ("de animal silvestre, salvajino"), θηριώδης ("bestial, lleno de fieras salvajes").

14 Quizá los paganos adoradores de Diana, Hch 19:32 ss.

mundo, no solo la noticia buena del Reinado de Dios, sino que viven en él, llevan a su lado ángeles ministradores.

Los ángeles sirven a Jesús y nos sirven a nosotros que somos servidores de Dios. Los ángeles nos atienden en nuestras necesidades y en nuestros miedos, sostienen los brazos caídos y animan cualquier malestar y cualquier maledicencia: estimulan, oran, enaltecen, comprenden, se humanan, empatizan, son cómplices bienhechores, biempiensan, aletean, refrescan, curan, convidan. Esos ángeles que recorren los lugares donde habita Dios, se preocupan de reparar los muros cuando todas nuestras defensas han caído ya. Esos ángeles que ven a Dios cada instante impiden la inmisericorde saña de los ataques del adversario, cuando nos incitan y nos convocan a mirar más tiempo hacia arriba y todavía a lo lejos.

La perícopa termina como empieza: el Espíritu a él – los ángeles a él. Empieza con el Espíritu y termina con Jesús, citado por un pronombre. En todo el pasaje no se menciona a Jesús nominalmente, sino de forma indirecta, sometido a la acción de otros, quizás para que nos preguntemos dónde se encuentra ahora, después de la resurrección, que estamos huérfanos. Jesús no abandona aunque no le veamos, nos ha señalado al Espíritu, que mueve nuestra vida hacia Él. Nos señala a Jesús que está en el desierto, está con su Padre, está siendo tentado, está con las bestias, está con los ángeles. Jesús está en nuestros desiertos, está con nuestro Padre, está en nuestras tentaciones, está con nosotros cuando nos afiebramos y nos portamos como fieras, los ángeles nos lo traen cada vez que nos preguntamos dónde está el Maestro, cada vez que indagamos si ocupa nuestro corazón aunque todavía sea un desierto.

5

Un marco egipcio al prólogo de Eclesiastés (1:2-11): La estructura

Jacques Doukhan
Andrews University, Berrien Springs (Michigan)
doukhanj@gmail.com

La estructura del "prólogo"[1] de Eclesiastés ha sido objeto de múltiples estudios. Más allá de la discusión sobre los detalles, la mayoría de los comentadores han coincidido en su carácter cósmico y antropológico. El texto no pretende, sin embargo, ser un documento sobre cosmogonía, ni ofrecer información sobre los orígenes del universo. Qohélet, el autor, se sitúa en un plano existencial; su referencia a la cosmogonía sirve a su tesis sobre la condición humana. No deberíamos, por tanto, interpretar su discurso en un sentido literal, como si expresara sus puntos de vista sobre el cosmos, o sobre el momento de la Creación, sino más bien en un sentido poético y metafórico, al servicio de su perspectiva antropocéntrica.

Este proceder se halla también atestiguado en la literatura egipcia. En un pasaje de la fórmula sagrada 1130 de los Textos de los Sarcófagos, encontramos la misma dinámica de –o referencia a– cuestiones cosmogónicas con una forma estructural que recuerda llamativamente al discurso de Qohélet:

> wHm=j=Tn sp 4 nfr.w jr~n=j jb=j Ds=j m m-Xnw mHn n-mrw.t sgrt jsf.t
> jw jr~n=j sp 4 nfr.w m Xnw sbx.t Ax.t
> jw jr~n=j TA.w 4 ssn s nb m hAw=f sp jm pw
> jw jr~n=j Agb wr sxm Hwrw mj wrw sp jm pw
> jw jr~n=j s…n wD=j sn jsf.t jn jb.w=sn HD Dd(w).t~n=j sp jm pw
> jw jr~n=j tm jb.w=sn r smxt jmn.t n-mrw.t jrt Htp.w-nTr.w spA.wt sp jm pw
> (TS 1130 VII 462b-464f)[2]

---

1 Ver Choon Leong Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1997), 100, que llama a esta sección (1:2-11) "prefacio"; *cf.* H. W. Hertzberg, quien compara este "*Prolog*" con el prólogo del Evangelio de Juan en Hans Wilhelm Hertzberg, *Der Prediger*, *Kommentar zum Alten Testament,* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1963), 69; ver también James L. Crenshaw, *Ecclesiastes, A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), 68.

2 Para los TS, ver Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts, VII Texts of Spells 787-1185*, The University of Chicago Oriental Institute Publications 87 (Chicago: The University of Chicago Press, Chicago, 1961).

> «Te repetiré las cuatro acciones que mi propio corazón ha hecho dentro de Mehen para silenciar el mal [estado previo a la Creación (1:2)]
>
> »Creé cuatro buenas acciones en el portal del horizonte [horizonte cósmico (1:3-5)]
>
> »Creé los cuatro vientos para que todo hombre pueda respirar[3] en su entorno; esa fue la acción [movimiento de los cuatro vientos (1:6)]
>
> »Creé la gran corriente, para que el pequeño lo mismo que el grande puedan fortalecerse a partir de ella;[4] esa fue la acción [ríos fluyendo al mar (1:7)]
>
> »Creé a todos los hombres… No les ordené que hicieran el mal, son sus corazones los que han desobedecido lo que yo había dicho; esa fue la acción [aparición de humanos (1:8)]
>
> »Hice que sus corazones no olvidaran el Occidente, a fin de que realizaran ofrendas divinas a los dioses de los nomos; esa fue la acción [no memoria humana y muerte (1:9-11)].»

Las analogías entre este pasaje de los Textos de los Sarcófagos y el prólogo de Eclesiastés son numerosas y significativas. El texto egipcio empieza con un preámbulo que se sitúa antes del hecho de la Creación, con esta aún en fase de intención (n-mrw.t jb*)*. Mehen, el lugar de la intención, es la Serpiente Primigenia, la cual «ilustra», según afirma Hornung, «lo inexistente, que rodea el mundo continuamente por todos los lados»,[5] y significa el "todavía no" respecto a la Creación.

De manera similar, el prólogo de Eclesiastés proclama, como preámbulo a la referencia cosmogónica, que «todo es *hebel*».

Ciertamente el paralelismo entre el prólogo de Eclesiastés y la historia bíblica de la Creación, así como la mención de *hebel* en la etapa que corresponde al estadio previo a la Creación, sugieren que este vocablo debería entenderse en el marco de la referencia cósmica que evoca lo que había antes de la Creación. Este significado está de hecho atestiguado en la Biblia, ya que en ella aparece la palabra *hebel* asociada con los términos técnicos *HoSek* ("oscuridad") y *tohu* ("vacío", "nada"), que describen específicamente el estado previo a la Creación en Génesis 1:2.

> «Entonces dije: "He trabajado sin propósito alguno; he agotado mis fuerzas en vano (*tohu*) y para nada (*hebel*)"» (Is 49:4).

---

3 B6C da ssnsn y B9C snsn en lugar de ssn.

4 B6C y B1L insertan jm=f después de Hwrw, sugiriendo que la fuerza viene de la "gran corriente".

5 Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt, the One and the Many* (New York: Cornell University Press, 1982), 178.

«Porque en vano (*hebel*) viene, y a la oscuridad (*HoSek*) va» (Qo 6: 4 LBLA).

Luego el texto egipcio alude al comienzo de la acción creadora desde el horizonte cósmico, el lugar de Ra en el cielo. Más adelante, en el texto (VII 469), el dios se identifica a sí mismo como «el Señor del horizonte que ilumina el cielo con su propia belleza (nb Ax.t sxpr jAxw sHD p.t m nfr Ds=f). Igualmente, en el prólogo de Eclesiastés, las acciones del Creador empiezan en el horizonte cósmico: «bajo el sol», «la tierra fija (o permanente)», y los movimientos del Sol saliendo y poniéndose en el horizonte (Gn 1:3-5). Es significativo que Qohélet inicie su cosmogonía con la salida del sol, al contrario de la tradición bíblica, que empieza la Creación con la puesta de sol (Gn 1:5). En la cosmogonía egipcia, por su parte, el movimiento cíclico, el nHH, empieza con la salida del sol. Las imágenes de Eclesiastés delatan entonces su influencia egipcia. Este paralelismo podría explicar el contraste sintáctico que opera en los verbos. En nuestro versículo, Eclesiastés conjuga los dos verbos, zrH y bw', en perfecto, mientras los demás verbos están en participio; aquellos van en perfecto porque se refieren al primer ciclo del Sol, el acontecimiento que desencadenó la vida, mientras los otros verbos se hallan en participio para sugerir, en contraste, el carácter estático de la Tierra ('*omedet*), que no se mueve, frente a la zrH del Sol, y la mecánica repetición que le sigue.

El siguiente paso está marcado en el texto egipcio por la creación de los cuatro vientos. En paralelo, el prólogo de Eclesiastés describe el movimiento de los cuatro vientos soplando sobre la tierra (1:6). A propósito, la conexión egipcia confirma que son los vientos, más que el sol,[6] el sujeto de los verbos 'ir' (*hlk*) y 'girar' (*sbb*) del versículo 6. Ya el hecho de que la dirección sea sur-norte, mientras que en la tradición hebrea tendemos a ir más bien en sentido norte-sur,[7] es sospechoso y revela una forma de pensar que es ajena a dicha tradición. Además, la dirección sur y luego norte del movimiento alterno iniciado en el versículo 6 sugiere un origen septentrional de su curso, lo cual por el mismo indicio excluye al sol como posible candidato, pues el sol no viene del norte. Por otra parte, en una perspectiva egipcia dicho origen septentrional es completamente apropiado en este contexto ya que el viento del norte es el «símbolo del aliento de vida».[8] El *Libro de los muertos* cuenta la historia de Osiris, resucitado gracias al viento del norte.[9] Además,

6 Ver el *Targum of Jonathan* y el comentario de Rashi en *Miqraoth Gdoloth,* ad loc.

7 Ver Sl 89:13; Ct 4:16; Ez 42:13; Am 8:12 ; etcétera.

8 Susanne Bickel, *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134 (Fribourg, Suisse: Editions Universitaires Fribourg; Götingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1994), 130.

9 Cap. 183, I. 5-7; 44-45.

se identifica a este viento con el dios Shu, que representa la primera Creación, el hijo[10] y el aliento del dios-sol Ra.[11] De acuerdo con la mitología egipcia asociada a la cosmogonía de Heliópolis, este dios es el vínculo, el "mediador"[12] entre el dios del cielo (Nut) y el dios de la tierra (Geb). Una de las ilustraciones más populares de este mito muestra a Shu de pie sobre la tierra (Geb) y sosteniendo los cielos (Nut) con sus manos.

Precisamente porque carga con el cielo, Shu, el «hijo de Ra», es designado para mantener una especial conexión con el Sol. Variaciones de esta ilustración mítica lo representan sosteniendo el barco del Sol bajo el cuerpo de Nut.[13] Shu no está solo relacionado con el viento del norte, sino también con el Sol; en algunos pasajes puede incluso personificar los rayos de sol que salen de los ojos de Ra.[14] Es también significativo que en todas las representaciones aparece entre el espacio celeste –asociado con el Sol– y la Tierra. La clásica lectura de los signos egipcios, que se hace de arriba abajo, sugiere la cronología de su aparición, la cual tiene lugar después del Sol y antes de la Tierra. Esta es la misma secuencia que ha inspirado a Qohélet: el viento del norte (1:6) aparece aquí después que el sol (1:5) y antes que la tierra y los humanos (1:7-11). Esta analogía arroja luz sobre nuestro pasaje: corrobora el origen septentrional del viento y por tanto confirma que el viento es el sujeto de los verbos *hlk* ('ir') y *sbb* ('girar') del versículo 1:6a.

Dicha similitud nos ayuda a entender el significado de la conexión entre el sol y el viento. Conexión que ya está sugerida en 1:6a mediante un recurso estilístico que sitúa los movimientos (del viento) al sur y luego al norte directamente como prolongación de los movimientos del sol en el versículo 5, aunque omitiendo la mención del sujeto (el viento; ver LBLA, p. ej.), lo que produce una ambigüedad que permite que el sol también pueda ser el sujeto. Esta relación entre el sol y el viento se confirma también por el hecho anormal de que se da solo la dirección sur-norte en relación con el viento, «probablemente para complementar el movimiento este-oeste del sol».[15] Los movimientos del sol y el viento (el sur-norte del viento y el este-oeste del sol) no solo se complementan uno al otro geográficamente, remitiendo a los

---

10 Shu es a menudo llamado «hijo de Ra» (ver Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* [*AEL*], vol. 2 [Berkeley: University of California Press, 1976; 2n ed., 2006], 214).

11 Ver TS 1065, 1099; *cf Libro de los muertos*, cap. 130.

12 Robert Thomas Rundle Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (London: Thames and Hudson, 1978), 45.

13 Ver Ernest Alfred Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, vol. II (New York: Dover Publications, 1969), 99.

14 Ibíd., 91.

15 Seow, *Ecclesiastes*, 115.

cuatro puntos cardinales; además, sugieren una correspondencia climática. El este, el lugar de la salida del sol –asociada con el calor y la luz–, corresponde al sur; el oeste, el lugar de la puesta del sol –asociada al frío de la noche–, corresponde al norte.[16]

El texto egipcio aborda luego la creación de la «gran corriente», una evocación de la inundación del Nilo. En paralelo, el prólogo de Eclesiastés describe el flujo de «todos los ríos [que] van al mar» (1:7). La semejanza entre los dos textos permite interpretar esta imagen en relación con el contexto del antiguo Egipto. No hay duda de que la geografía física de Egipto, rodeada de desiertos, y con el Nilo que arrastra todas las aguas hacia el mar Mediterráneo, encaja mejor que la geografía de Palestina en esta descripción. También el papel económico que este movimiento del agua desempeñaba durante la época de la inundación, y por extensión su significación mítica, refuerza el color egipcio de esta imagen, pues la subida del Nilo, asociada con la promesa de revitalización, era celebrada como el aniversario de la Creación e inspiraba la imaginación mítica de la cosmogonía egipcia. Además, la expresión "el mar" (*hayyam*), que normalmente designa el mar Mediterráneo,[17] difícilmente se aplicaría a la geografía de Palestina, y sugiere más bien que uno entienda la referencia al mar en un sentido mítico.[18] Estas imágenes reflejarían la concepción, propia del Oriente Próximo antiguo, de la tierra rodeada por el gran océano primigenio hacia el cual y desde el cual todos los ríos fluyen. El hecho de que los egipcios solían llamar al mar Mediterráneo «el gran círculo» (Sn-wr),[19] expresión que normalmente designaba al mítico Océano rodeando la tierra, es significativa de esta asociación de ideas.

Luego el texto egipcio avanza desde la creación de los elementos cósmicos a la creación de la humanidad. En paralelo, el prólogo de Eclesiastés se mueve desde la descripción de los fenómenos cósmicos hasta el plano humano que corresponde a esos fenómenos (1:8). El estilo de este versículo, comparado con el precedente, así como los paralelismos y los ecos, sugieren

---

16 *Cf.* Seow, *Ecclesiastes*, 108; Crenshaw, *Ecclesiastes,* 64.

17 Ver Jos 16: 8; 1 Re 5: 9; 18: 43; Jr 46: 18; Jon 1:4.

18 Ver Christian D. Ginsburg, *The Song of Songs and Coheleth* (Nueva York: Ktav Publishing House, 1970), 263. *Cf.* el *Targum*, en *Miqraoth Gdoloth*, ad loc.

19 Ver Leonard H. Lesko, «Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology», en *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, ed. Byron Esely Shafer (Ithaca; New York y Londres: Cornell University Press, 1991), 117. Un ejemplo es esta inscripción en una estatua de granito de Luxor, donde el faraón (Ramsés II) utiliza la expresión *Sn-wr* para designar el mar como límite septentrional del país, en oposición al África negra como sus límites meridionales; ver James Henry Breasted, *Ancient Records of Egypt*, vol. III (Chicago: University of Chicago Press, 1906), 205-206.

efectivamente que la experiencia humana está asociada al movimiento de la naturaleza:

> Versículo 7: «todos (*kol*) los ríos… // no (*'ênennû*) se llena (*male'*)»
>
> Versículo 8 (LBLA): «todas (*kol*) las palabras… // no (*lo'*)… no (*lo'*)…, ni (*lo=*) se sacia (*male'*)".

La repetición de las palabras y las similitudes de sintaxis entre los dos versículos sugieren una cierta relación entre el mar y la actividad humana. Esta relación entre el cosmos y los humanos resulta ser un principio fundamental en la cosmogonía egipcia, especialmente en el contexto de la tradición sapiencial.[20] Según Assman, este principio de integración y relación que rige entre los humanos y el cosmos es específico de la propia naturaleza de Ma'at.[21] Esta definición de Ma'at, que es tanto agente de cosmogonía como factor de relación, recuerda al concepto hebreo de sabiduría (*Hokma*).[22] En esta fase, Qohélet ha avanzado desde la descripción objetiva del cosmos a la respuesta "subjetiva" del ser humano que reflexiona sobre lo que oyó y vio. El término clave *devarim* ("palabras"), que evoca el comienzo de Eclesiastés (1:1), nos sitúa de nuevo en el marco de la enseñanza de la Instrucción. Aquí reaparece Qohélet como el tipo de hombre sabio que habla e imparte una lección de sabiduría.

La última parte del texto egipcio se refiere al olvido humano en relación con el Occidente, el Jmnt.t, lugar de las tumbas y de la eternidad de la muerte. En paralelo, el prólogo de Eclesiastés trata sobre el olvido humano conectándolo con la muerte, a través de la mención de *zikaron*, "memoria" (o "recuerdo", cuya ausencia, en Eclesiastés, se asocia con la muerte),[23] en perpetua relación con las generaciones pasadas y futuras. Esta analogía es particularmente interesante porque introduce, por asociación de ideas, una alusión al Juicio. Como explica Bernard Mathieu, en este pasaje de los Textos de los Sarcófagos la frase «olvidar el Occidente» es la contraparte negativa de la expresión idiomática «recordar el Occidente» (sxA Jmnt.t), que signifi-

---

20 Ver por ejemplo TS 80 II 32b-33a y 34g-45h.

21 Ver Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unterblichkeit im alten Ägypten* (München: C. H. Beck, 1990), 238-245.

22 Sobre la sabiduría hebrea como agente de cosmogonía y factor de relación, ver Pr 8:22-36. Sobre la conexión egipcia de Ma'at con este texto de Proverbios, ver Christa Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9, Eine form- und motivgeschichtliche Ungtersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichmaterials*, Wissenschaftliche Monographie zum Alten und Neuen Testament 22 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966).

23 Ver Qo 1:11; 2:16. Este uso es exclusivo de Eclesiastés dentro de la Biblia hebrea; *cf.* H. Eising, "*zkr*", *TDOT* IV: 78-79.Th.

ca "pensar en el tiempo del Juicio",[24] es decir, prepararse ante la perspectiva del Juicio (como condición de supervivencia) mediante actos éticos y piadosos apropiados. Esta alusión es interesante, pues apunta a la conclusión de Eclesiastés, que también remite al Juicio en relación con la ética (12:14).

La coincidencia temática entre los dos textos no es casual. De hecho, la correspondencia entre ambos no tiene lugar esporádicamente en asuntos dispersos, sino que se manifiesta de manera secuencial y temáticamente estructurada. Esta correlación sugiere algún tipo de conexión literaria entre los dos documentos, lo que a su vez invita a, o al menos justifica, la lectura del prólogo de Eclesiastés a la luz de este pasaje de los Textos de los Sarcófagos.

Debería notarse ante todo que el texto egipcio, aunque hecho de material cosmogónico, «no es un texto cosmogónico».[25] Como comenta Bickel, «el propósito de esta composición no es explicar los elementos creados, sino especificar la razón del mal en el mundo».[26] La motivación de estas acciones de la Creación, dada de hecho en la introducción del texto egipcio (VII 462c), es la de «silenciar el mal» (n-mrw.t sgrt jsf.t). La intención de este es entonces esencialmente antropocéntrica. Todas las acciones del creador en realidad se centran en el ser humano. Las dos primeras apuntan a la felicidad humana. Las dos últimas pertenecen al orden ético y religioso, y atañen a sus relaciones con el mundo de los muertos y de los dioses. La última es particularmente interesante, pues revela la finalidad del acto creativo, a saber, "el recuerdo del Occidente", la preparación para el Juicio, como condición de supervivencia.

El paralelismo entre este pasaje de los Textos de los Sarcófagos y el prólogo de Eclesiastés sugiere en este último una similar intención. También aquí los movimientos cósmicos sirven al propósito de una orientación antropocéntrica y se enmarcan en el discurso sapiencial que transmite lecciones apologéticas o incluso éticas. Estas características estructurales invitan a profundizar más en las palabras del prólogo de Eclesiastés, a fin de determinar finalmente su conexión egipcia.

traducción Juan Fernando Sánchez Peñas

---

24 B. Mathieu, «Se souvenir de l'Occident (sxA Jmn.t): une expression de la piété religieuse au Moyen Empire», *RdE* 42 (1991): 262-263.

25 Bickel, *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, 213.

26 Ídem.

6

¿Una cruzada «adventista»? La «Cruzada de los Niños» en el año 1212: Origen y significado ideológico

Jean Flori
Ex director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), Poitiers, Francia
flori.jean@wanadoo.fr

De la cruz de Cristo a la cruz de las cruzadas: La evolución del símbolo y su predicación hasta 1213

La predicación de la Primera Cruzada por el papa Urbano II en Clermont en noviembre de 1095 marca en la historia el comienzo de una nueva era. Durante dos siglos (1095-1291), por iniciativa del papado, multitudes partieron de toda Europa para liberar (o proteger) Tierra Santa de manos de los musulmanes. Estos, se habían apoderado de Tierra Santa por las armas en el año 638. Siguieron dos siglos de deplorables expediciones bélicas y numerosas masacres recíprocas.

El Papa, en su predicación de Clermont, justificó la primera acción militar como una guerra santa querida por Dios. Incluso, era una guerra doblemente santificadora. Por el destino en sí mismo (Jerusalén), se prescribía a modo de penitencia capaz de dar a todos los que se enrolaban el perdón de los pecados confesados, como fue antes la peregrinación al Santo Sepulcro. Además, era una "obra pía" capaz de asegurar la entrada al paraíso a todos los que perdieran la vida en el camino o combatiendo con los "infieles"; serían contados como "mártires de la fe" añadiéndose a los mártires de los primeros tiempos del Imperio Romano, muertos por los "paganos" en las grandes persecuciones del cristianismo. Tal asimilación obviaba, sin embargo, una diferencia sustancial: los primeros mártires no eran en absoluto combatientes; iban a la muerte sin defenderse, imitando a Cristo. Aún más, a menudo eran llevados a la muerte precisamente por haberse negado a llevar armas y matar a otros seres humanos bajo las órdenes de un emperador di-

vinizado. La predicación de la cruzada es el resultado de una verdadera revolución de la doctrina cristiana desarrollada en poco más de un milenio.[1]

El vocabulario de las fuentes eclesiásticas, en particular la correspondencia pontificia, testifica esta evolución lenta pero profunda: los términos *milites Christi* o *milites Dei* (soldados de Cristo, soldados de Dios), usados en los primeros siglos de nuestra era para los cristianos que pacíficamente decían profesar el «buen combate de la fe», pasó, entre los siglos V y X a aplicarse solo a los clérigos y a los monjes que combatían con la oración las fuerzas satánicas en el silencio de los monasterios. En los siglos X y XI, la militarización creciente de la sociedad feudal y el auge progresivo de los que combatían para proteger a las personas y a los bienes eclesiásticos, favoreció la progresiva sacralización de ciertas guerras y de los que las hacían.

En el siglo XI, la evolución llega a su culmen: estas mismas expresiones son por vez primera aplicadas a soldados, caballeros que combaten por la causa pontificia, particularmente en la época de Gregorio VII, campeón de la monarquización pontificia y de la instauración de una forma de teocracia que justifica la "reconquista cristiana" o mejor dicho, papal.[2] Desde 1100, en las crónicas de las cruzadas, los participantes cruzados (*cruce signati*= marcados con el signo de la cruz) son llamados indistintamente «peregrinos» (*peregrini)* por su destino: la tumba de Cristo, «caballeros de Cristo» (*milites Christi*) o campeones de Dios (*Athletae Dei*) haciendo la guerra de Dios (*bellum Dei*). Aquí si se trata de una acción claramente armada y violenta.

La naturaleza del simbolismo de la señal de la cruz había sido ya, es cierto, cambiada poco tiempo después de Constantino porque el futuro emperador había ganado a su rival Majencio (en el 312 en la batalla de Puente Milvio) haciendo, se dice, dibujar una señal cristiana sobre los escudos de sus soldados tras una visión en la que el «Dios de los cristianos» le había predicho: «*in hoc signo vinces*» («Con esta señal, vencerás»). Esta señal, muy probablemente estaría formada por letras griegas o latinas haciendo referencia a Jesús, pero fue rápidamente asimilada a la cruz, señal inequívoca de pertenencia. En la Edad Media, bordada en las banderas de los guerreros

---

1 Ver sobre este punto Jean Flori, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien* (Paris: Aubier-Flammarion, 2001); ed. esp., *La guerra santa: La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, trad. Rafael G. Peinado Santaella (Madrid: Trotta y Universidad de Granada, 2003).

2 *Cf.* Jean Flori, «Le vocabulaire de la reconquête chrétienne dans les lettres de Grégoire VII», en *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, ed. Carlos Laliena Corbera y Juan F. Utrilla Utrilla (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1998), 247-267; Jean Flori, «Comment diaboliser l'adversaire? La lutte contre les *ennemis du Christ* dans la correspondance de Grégoire VII», en *Les cathares devant l'histoire, Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, dir. Martin Aurell (Cahors: L'Hydre, 2005), 153-166.

que defendían los establecimientos eclesiásticos amenazados, la cruz tomó poco a poco una connotación bélica. Se discierne más claramente entre el siglo VIII y el XI, época en que la Iglesia recluta a los "abogados", defensores o caballeros de las iglesias. Su misión es la de proteger de los enemigos, invasores o saqueadores, las iglesias y los monasterios codiciados por la riqueza de sus tesoros. La Iglesia elabora a partir de ahora, para sus ceremonias de investidura, rituales de bendición para los soldados reclutados, para sus banderas y sus armas. Poco a poco, a través de estos medios litúrgicos e ideológicos, la Iglesia difunde en el siglo XI, la idea de guerra santa y toma, varios siglos después, la idea paralela de la *yihad* de la religión musulmana, presente desde la época del profeta del Islam.[3]

El cambio definitivo aparece en 1095, cuando en la predicación de Urbano II, por primera vez, se asocia plenamente la cruz a un símbolo bélico a través de una exégesis muy deformada de este precepto de Cristo a sus discípulos: «Si alguien quiere venir tras de mí, que renuncie a sí mismo, tome su cruz y me siga» (Mateo 16:24). Se trata, evidentemente, del anuncio (simplemente profético) del hecho de que los discípulos de Cristo iban a padecer, como su maestro, la hostilidad de sus contemporáneos y que serían ellos mismos también víctimas de muchos acosos y de persecuciones por parte de los poderes fácticos, incluidos los dirigentes religiosos conservadores. No había, evidentemente, ninguna incitación bélica en tal precepto.

El Anónimo Normando, uno de los cronistas más antiguos de la Primera Cruzada, en la que participó, evoca este precepto y comienza su relato con esta exhortación, señalando el resultado: «Los francos, entendiendo estas palabras, empezaron inmediatamente a coser cruces en el lado derecho de su espalda, diciendo que unánimemente querían seguir las huellas de Cristo por las que habían sido rescatados del poder del Tártaro.»[4] Numerosos relatos van también en el mismo sentido. Así, por el simple hecho de un dudoso juego de palabras dudoso, «tomar su cruz para seguir a Cristo» se convirtió en sinónimo de «hacerse cruzado para ir a combatir a los sarracenos a fin de echarlos por las armas de Tierra Santa».

Durante todo el período de las cruzadas y más, esta sorprendente exégesis militarista fue admitida y repetida hasta la saciedad, hasta convertirse en una evidencia dogmática, como testifica esta definición perentoria y definiti-

---

3 Ver acerca de este punto Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade: Violence et religion dans le christianisme et l'islam* (Paris: Seuil, 2002); trad. esp. *Guerra santa, Yihad, Cruzada: Violencia y religión en el cristianismo y el Islam*, trad. Rafael G. Peinado Santaella (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2004).

4 Anónimo, § 1, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum,* ed. y trad. Louis Bréhier, *Histoire anonyme de la première croisade* (Paris : Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1964), 4-5.

va dada por el papa Inocencio III en su encíclica *Quia major* editada en abril 1213 para llamar a la 5ª cruzada. El papa afirma:

> «*Si alguien quiere venir tras de mí, que renuncie a sí mismo, que tome su cruz y me siga* (Mt 16:24), esto significa claramente: *El que me quiera seguir hasta la corona debe también seguirme en el combate que se propone ahora a todos los hombres, a título de prueba*. Tomar su cruz y seguir a Cristo, es ir a restituir a través de las armas al Señor expulsado de su heredad, Tierra Santa.»[5]

El Cristo pacífico del evangelio se transforma en un Cristo guerrero que había que seguir hasta Jerusalén con las armas en la mano para combatir y morir.

Esta interpretación más que tendenciosa tenía otro interés para el papado: la de captar a los miembros de la naciente caballería, dándoles en su estatus de guerreros laicos, la novedosa esperanza de una salvación prometida hasta ahora solo a clérigos y monjes que habían renunciado al mundo por una vida de clausura. A partir de ahora, los caballeros no tienen necesidad de hacerse monjes –cosa que hacían a menudo *in articulo mortis*– para morir en estado de gracia; la muerte combatiendo en Tierra Santa por la causa de la Iglesia les aseguraba las palmas de los mártires; la expedición colectiva les procuraba, en su estatus de caballeros armados, la limpieza de sus pecados, con el mismo valor que el peregrinaje a Jerusalén como penitentes desarmados.

La cruzada puede también considerarse, en gran medida, una tentativa de gran éxito al poner la caballería al servicio de los intereses de la Iglesia por el método de hacer extensivos los privilegios de la cruzada a múltiples acciones bélicas apoyadas o iniciadas por el papado: reconquista de la España musulmana, operaciones de conquista de las regiones habitadas por paganos en la Europa del Este y en las regiones bálticas, guerra de exterminio y de "conversión forzada" de los "herejes" albigenses, campañas militares contra los rivales políticos de los papas en Sicilia o en la Italia del sur, etcétera. En todas las acciones predicadas por numerosos oradores en sus viajes propagandísticos sabiamente orquestados, los combatientes "tomaban la cruz" y recibían, fuera cual fuera su destino de combate, los "privilegios de cruzada".

Privilegios que habían sido definidos basándose en la reconquista de Tierra Santa, y en particular de la tumba de Cristo en Jerusalén, dónde Cristo debía volver al final de los tiempos y triunfar sobre el anticristo y establecer

---

[5] Innocent III, Encyclique *Quia major* (entre le 19 et le 29 avril 1213); Patrologia Latina (PL) 216, XVI, Ep. 28, col. 817-822; Georgine Tangl, *Studien zum Register Innocenz' III* (Weimar: Hermann Böhlaus, 1929), 88-97; trad. fr. en Jean Richard, *L'esprit de la croisade* (Paris: Éd. du Cerf, 1969), 86-87; trad. ing. en Louise Riley-Smith y Jonathan Riley-Smith, *The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274* (London: Edward Arnold, 1981), 119 ss.

el reino de Dios. Esta dimensión escatológica y apocalíptica, que está presente en todas las cruzadas en Tierra Santa, al menos hasta la 5ª, no podía evidentemente existir más que en relación con Jerusalén.[6] No era posible asociarla con otras acciones bélicas del papado.

Por eso, esta pone ante todo el acento sobre los "privilegios de cruzada" que pronto se convierten en la base de la definición misma de la cruzada. El papado afirmaba desde sus orígenes que tales recompensas (perdón de los pecados confesados a los participantes vivos y la promesa de entrar en el paraíso con la corona de los mártires a los que murieran en el transcurso de la operación) solo podía concederlas el Papa al ser el sucesor de san Pedro (poder sobre las llaves, fundado en el texto famoso de Mateo 16:19). La cruzada llegó a definirse, no por su destino (la liberación de la iglesia de Jerusalén y de sus lugares santos, considerado un camino de salvación por la virtud del peregrinaje), sino por su "salario" dado por el papado, a saber, las "indulgencias de cruzada" que solo ella podía conceder, fueran cuales fueran las acciones que propusiera. No es demasiado caricaturesco afirmar que desde el final del siglo XII, la cruzada se define por tales indulgencias, dadas únicamente por el papado. En otros términos, se llega a esta tautología: una cruzada es una empresa guerrera que, predicada bajo orden papal, recibe de esta, las indulgencias... de cruzada.

La expedición a Tierra Santa, sin embargo, conserva siempre por su objetivo, su carácter de peregrinación (Jerusalén, el santo sepulcro), características que la sacralizan y la sitúan muy por encima de cualquier otra empresa bélica europea. Prueba de ello es que en varias ocasiones los papas tuvieron que prescribir a los españoles, por ejemplo, preferentemente combatir a los moros de la Península Ibérica, otorgándoles las mismas "indulgencias" que a los cruzados de Tierra Santa. El Papa llegó incluso a prohibirles ir a Jerusalén.[7]

* * * *

Durante el siglo XII observamos que existe otra notable evolución del concepto de indulgencia. La Primera Cruzada, se ha dicho, fue considerada como una guerra santa que otorgaba el paraíso a los que morían en combate contra los "infieles" y por su objetivo (la liberación de la tumba de Cristo). Incorporaba también una peregrinación que aseguraba a los que la empren-

---

6 Acerca de la dimensión escatológica de las cruzadas en Tierra Santa, ver Jean Flori, *L'islam et la fin des temps, L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, (Paris: Éd. du Seuil, 2007); ed. esp. *El Islam y el fin de los tiempos: La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la cristiandad medieval* (Madrid: Ediciones Akal, 2010).

7 Pascal II, *Epistolae,* PL 163, Carta 25, col. 45; Carta 26, col. 45; carta 44, col. 64-65.

dieran el completo perdón de sus pecados confesados (*indulgentia peccatorum*). Los que hiciesen voto de sumarse a la expedición "tomando la cruz" tras oír un sermón de reclutamiento recibían desde ese instante la seguridad del completo perdón de sus faltas: la expedición era una penitencia expiatoria. La cruzada sustituía cualquier otro tipo de penitencia que pudiera haber sido anteriormente prescrita.

Al acercarse el siglo XIII, distintos factores modificaron profundamente esta interpretación de indulgencia.

El primero es de orden puramente material y "práctico". Los llamamientos para una cruzada eficaz iban dirigidos primero a soldados profesionales, reyes, príncipes, señores, caballeros, etcétera, quienes, tocados por el sermón de un predicador carismático, "tomaban la cruz", se comprometían a partir con algunos de sus soldados, vasallos o siervos. Entre ellos, algunos no estaban (o no estuvieran) en condiciones de hacer el viaje por razones varias: enfermedad, heridas, cautividad, ruina, etcétera). La Iglesia los autoriza a encontrar un sustituto (hijo, padre, socio, amigo). Además, a causa de las necesidades de sus acciones bélicas, que se multiplican, el papado se otorga el derecho de conmutación: autoriza, según sus necesidades, a dirigir aquellos que han tomado la cruz hacia otro destino de combate aparte del de Tierra Santa. Este destino es a veces más atractivo que el anterior en el plano material; así, los que son dirigidos hacia la cruzada albigense, más cercana y menos peligrosa que la cruzada a Tierra Santa, no reciben menos "privilegios", por un servicio más breve y lucrativo ya que pueden apropiarse de las tierras confiscadas a los herejes vencidos. La conmutación de los votos se convierte en un activo importante en manos del papado. Resultado de su total magisterio es que la indulgencia, que solo el papado dispensa, tiene grados atribuidos en virtud de su" poder sobre las llaves".

El segundo factor es también de orden "práctico" aunque va unido a reforzar la empresa pontificia sobre la cruzada, que se convierte en una verdadera institución papal. Las órdenes religiosas militares (templarios y hospitalarios) y después, al comienzo del siglo XIII, las órdenes de predicadores mendicantes (dominicos y franciscanos) son enviadas por toda la cristiandad para pronunciar sermones destinados a incitar a las masas a tomar la cruz. Estas predicaciones presentan el tomar la cruz como un acto básicamente de penitencia y los sermones ponen el acento sobre el pecado de los oyentes, que los lleva al infierno, sobre la necesidad de la confesión, del arrepentimiento y de la penitencia. Tomar la cruz se convierte más que nunca en un acto penitencial, una forma de redención o más bien de rescate.

Concebida así, la predicación generalizada de la cruz se distancia del reclutamiento para la cruzada. Es evidente que la mayoría asisten más o menos forzados a los sermones y que toman la cruz no son en absoluto aptos

para combatir: hay entre ellos ancianos, enfermos, lisiados, campesinos, comerciantes, mujeres etcétera, todos ellos incapaces de tomar las armas. Se les ofrece, sin embargo, participar con la expedición de forma indirecta a través del rescate de sus votos: los que proporcionen soldados en su lugar para combatir en Tierra Santa recibirán al igual que ellos el pleno perdón de sus pecados confesados. Es la *indulgencia plenaria*. Los que no tienen los medios para proporcionar un sustituto podrán reunirse entre varios y proporcionar uno. Cada uno de ellos recibirá una indulgencia parcial, proporcional a la suma de dinero aportado.

Este rescate de los votos, en principio muy mal recibido por ciertos eclesiásticos, se impuso rápido en la Iglesia: le permitía recolectar sumas considerables que se usaban según las necesidades de las operaciones militares emprendidas; permitían también a un número considerable de fieles participar indirectamente de la cruzada y recibir parte de los beneficios espirituales. La predicación de la cruzada se transforma así en predicación de la cruz y pronto en una verdadera venta de indulgencias. Podemos ver las lejanas raíces de los abusos que denunciará más tarde Lutero.

La evolución de "la indulgencia de cruzada" es de gran importancia y sus alcances merecen estudiarse. La peregrinación a Jerusalén y la primera cruzada que deriva de ella, son consideradas un acto de arrepentimiento y penitencia que borra el pecado y paga su precio. Tienen el mismo significado la palabra *indulgentia*, que la palabra perdón. No existe el perdón "parcial"; tal concepto no tiene ningún sentido. Sin embargo, en la interpretación que se instaura desde finales del siglo XII y se amplía en el siglo XIII, el concepto de perdón se modifica y adquiere un significado plural (*indulgentiae*). Desde entonces la*s indulgencias* son trozos de perdón más o menos grandes según la cantidad de dinero aportado por el pecador.

Los abusos son múltiples. Es testimonio, por ejemplo esta anécdota datada hacia el 1220 por Cesáreo de Heisterbach que denuncian los engaños cometidos por algunos "cruzados" falsamente convertidos que obtienen la indulgencia a muy buen precio: un usurero llamado Gottschalk había tomado la cruz pero también había obtenido el rescate de su voto por tan solo 5 marcos –y, ¡hubiera podido pagar 40!–, haciéndose pasar por pobre. En la taberna alardeaba y se burlaba de la ingenuidad de los "verdaderos" cruzados-peregrinos: «Vosotros, tontamente vais a cruzar el mar, vais a dilapidar vuestras posesiones y poner vuestra vida en peligro. Yo voy a quedarme en casa con mi mujer y mi dinero, y tan solo por 5 marcos, con los que he rescatado mi cruz, tendré la misma recompensa que vosotros».[8] Pero Dios, por

[8] Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miracularum*, Dist. II, c. VII, ed. Joseph Strange (Köln: J. M. Heberle, 1851), t. 1, 70 -72.

supuesto, no se dejó engañar y se vengó con un milagro: el usurero vio a uno de sus parientes en el infierno que le anunciaba que se reuniría con él tres días más tarde, y así ocurrió, ya que murió sin confesión y sin viático. Infierno garantizado...

Las indulgencias toman también un significado más amplio relacionado con el desarrollo de la doctrina del purgatorio. La indulgencia *plenaria*, en el significado antiguo del término, suponía borrar los pecados confesados y suprimir las penas, expiadas precisamente por la peregrinación o la expedición a Jerusalén. Esta es la razón por la cual, así "purificado" por este acto de penitencia, el cruzado, o el peregrino, que moría en el camino o en el combate podía estar seguro de entrar en el paraíso porque había sido perdonado, era puro. Para incitar más aún a participar en la cruzada, la Iglesia prometía a los cruzados, desde el comienzo del siglo XIII, que su participación aportaría beneficios espirituales a sus allegados o amigos ya muertos evitándoles los sufrimientos del purgatorio en el que se encontraban ya, porque probablemente no habrían expiado en esta tierra todas las penas que correspondían a sus pecados y acabarían de expiarlas en el purgatorio. La concesión de indulgencias parciales a cambio de sumas de dinero tenía también el mismo significado liberador. La participación parcial en la empresa, por donación de dinero, aportaba algunos años en la redención de penas del purgatorio. Los verdaderos cruzados, recibían "un plus de vida eterna"... lo que no puede evidentemente entenderse si no es por un acortamiento de su estancia en el purgatorio, acelerando así su entrada en el paraíso que desde entonces ya podía conseguirse.

* * * *

Esta era la mentalidad religiosa generalizada en el Occidente cristiano de principios del siglo XIII. La cruzada se convirtió en una institución papal, decretada por el Pontífice romano, proclamada por toda la cristiandad por predicadores profesionales de órdenes mendicantes totalmente sometidas al papado, dirigida hacia objetivos señalados por la Santa Sede, provista de indulgencias varias dependían únicamente del Pontífice romano, abierta a una gran participación, a una vasta y masiva predicación de la cruz, del arrepentimiento, cuyos votos eran a partir de entonces rescatables. El abarcar tanto tenía por objeto reclutar ejércitos que dirigiría el papado a través de los legados pontificios, evitando así su total dependencia de la buena voluntad de reyes y príncipes laicos a menudo reticentes y de ejércitos formados por la caballería aristocrática que, hasta entonces, habían fracasado a menudo por su comportamiento arrogante y por su búsqueda ostentatoria de gloria y de proezas bélicas.

Los eclesiásticos mismos, incluidos los papas y los monjes más notorios, no dudaban en culpar de sus fracasos a los malos hábitos de los caballeros.

Bernardo de Claraval, en sus elogios a los caballeros del Temple sostiene que la creación de la orden fue en el concilio de Troyes en 1119 y opone claramente la caballería del mundo a los caballeros de Cristo, los templarios, los monjes guerreros que son a sus ojos unos modelos de cruzados permanentes: evoca la gloria de los caballeros del mundo... cuando obtienen victorias. Pero los caballeros de Cristo, estos, son victoriosos hasta en el fracaso y en la muerte. No la temen; al contrario, están deseando morir. Escribe: «Que dicha para los que mueren mártires en el combate. Regocíjate, atleta valiente, si conservas la vida y si traes la victoria en el Señor. Regocíjate aún más y llénate de gloria si encuentras la muerte y llegas así ante el Señor.»[9] La apología del martirio de los combatientes armados llega aquí al súmmum.

Algunos años más tarde, Bernardo predica con fuerza la Segunda Cruzada; en el curso de su predicación, hace varios milagros que, según él, prueban el origen divino de su llamamiento. Esta Segunda Cruzada, sin embargo, acaba en un inesperado fracaso; a pesar de su inmenso prestigio, Bernardo es acusado de haberla predicado. Géroh de Reichersberg, por ejemplo, se muestra muy crítico y juzga la cruzada de inútil, nefasta y tramposa. Condena, además, el uso de «falsos milagros» de los predicadores de la cruzada, de los que dice haber sido testigo. La cosa no es extraña, afirma, porque al Anticristo, el Hijo de Perdición, hará también milagros para engañar a los fieles al final de los tiempos, que cree próximos.[10] Isaac de l'Étoile, aunque amigo de Bernardo, critica la creación de órdenes religiosas militares, la *nova militia*, que califica de monstruosidad. Ironiza sobre el mensaje de este «5º evangelio» que incita a «matar piadosamente a los infieles» y considera mártires a los que mueren en tales «asaltos».[11] ¿Cómo, a partir de ahí, predicar un Cristo de paz, amor y dulzura?

A pesar de las críticas, la idea de la cruzada subsiste y se amplía gracias a una predicación intensa que pone el acento en la necesidad de una movilización general ante un nuevo fracaso aún más grave: en 1187, en los Cuernos de Hattin, los ejércitos cristianos son casi aniquilados totalmente por los soldados de Saladino; este ordena que templarios y hospitalarios sean deca-

---

9 Bernard de Clairvaux, *De laude novae militiae*, ed. y trad. Pierre-Yves Emery, *Éloge de la nouvelle chevalerie* (Paris: Éd. du Cerf, 1990), SC n° 367, § 1-2, p. 51-53; ed. esp. Bernardo de Claraval, *Elogio de la nueva milicia templaria*, ed. Javier Martín Lalanda (Madrid, 1994); ed. Gregorio Díez Ramos, O.S.B., en el vol. II de las *Obras completas de San Bernardo*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1955), 853-881.

10 Géroh de Reichersberg, *De investigatione Antichristi*, I, 66, ed. E. Sackur, Monumenta Germaniae Historica (MGH), *Libelli de lite imperatorum et pontificum* (Hannover, 1891-1897), vol. III, en particular p. 383.

11 Isaac de l'Étoile, *Sermon 48*, ed. y trad. A. Hoste, G. Salet et G. Raciti (Paris, 1987), t. III, p. 150-167 y PL 194, col. 1853-1854.

pitados en el campo de batalla. Tierra Santa se ve así casi totalmente privada de defensa militar y la Vera Cruz de Cristo, venerable reliquia tenida como protectora a modo de talismán, cae en manos de los musulmanes. En una carta dirigida al papa Urbano III en septiembre de 1187, Honorius, patriarca de la iglesia de la Santa Resurrección del Señor, lo explica como el efecto de la cólera de Dios: «Él ha permitido que la única sacrosanta Cruz viviente, el único medio a través del cual accedemos a nuestra salvación, sea capturada por los turcos.»[12]

El papa Gregorio VIII llama a una nueva cruzada. El 29 de octubre de 1187 publica una encíclica (*Audita tremendi*) en la que afirma que la pérdida de la Santa Cruz y la amenaza de desaparición de la herencia de Cristo son un justo castigo de Dios: «No debemos creer que estas desgracias son el resultado de la injusticia del juez sino de la iniquidad de un pueblo pecador.»[13] Los culpables son los cristianos de ultramar, poco fieles, y también los cristianos de Occidente, ganados al egoísmo y a la sed de placeres e incapaces de unirse. Ante todo hace falta que los cristianos se arrepientan de sus pecados y hagan penitencia antes de emprender una nueva y necesaria expedición.

La tónica es: la predicación sobre la cruzada se centrará en la culpabilidad de los cristianos y en su necesidad imperiosa de penitencia. Es el caso de los príncipes cristianos y también de los reyes que toman la cruz pero que continúan destrozándose entre ellos en Occidente. Así, entre comienzos de 1188 y comienzos de 1189, Pierre de Blois edita un *Dialogue entre le roi Henri II et l'abbé Pierre de Bonneval* (*Diálogo entre el rey Enrique II y el abad Pierre de Bonneval*), dónde el autor pone en evidencia las numerosas faltas morales del rey de Inglaterra, dado a la venganza y a la violencia, mientras que Jesús pide amar al prójimo y no vengarse. ¿Se cree que puede apaciguar a Dios con sus ofrendas? Estas no tienen ningún valor porque proceden de expolios y rapiñas. Solo le queda un camino de salvación; el de Jerusalén. Ya que el camino que conduce a la Vida se ha cerrado a causa de nuestros pecados. La Santa Cruz que nos rescata ha sido tomada y ¡no hay nadie para rescatarla! El sepulcro y el Templo del Señor han sido robados y profanados por los impíos.[14] El monarca tiene que llegar a la conclusión que se impone: la única penitencia capaz de borrar sus pecados es liberar Jerusalén, el Santo Sepul-

---

12 Texto en B. Z. KEDAR, «Ein Hilferuf aus Jerusalem vom September 1187», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1982): 120-122.

13 Gregorio VIII, *Audita tremendi*, PL 202, col. 1539 ss.

14 Pierre de Blois, «Dialogus inter regem Henricum secundum et abbatem Bonevallis, un écrit de Pierre de Blois réédité», ed. y presentación por R. B. C. Huygens, *Revue Bénédictine* 68, nº 1-2 (1958): 87-112.

cro, la Santa Cruz, el camino de la peregrinación, el camino de la salvación. Pero el rey, cruzado también, muere en 1189 antes de haber decidido su partida.

Es su hijo Ricardo Corazón de León, también cruzado, quien dirige la Tercera Cruzada en compañía del rey de Francia Felipe Augusto. Pero sus hazañas caballerescas y sus gloriosas victorias contra Saladino no acaban bien: Jerusalén y la Santa Cruz permanecen en manos de los musulmanes, a pesar de la predicción de Joaquín de Fiore, un erudito exégeta del *Apocalipsis*. Basándose en su interpretación profética de las siete cabezas del dragón de Apocalipsis, Joaquín de Fiore había predicho la victoria definitiva de Ricardo sobre Saladino, en quien veía al último rey perseguidor de los cristianos antes de la aparición final del Anticristo. Para Joaquín de Fiore, en efecto, las siete cabezas del Dragón perseguidor de la Iglesia durante 1260 años (Apocalipsis 12 y 17:9) simbolizan siete reyes perseguidores de la verdadera fe. Cinco de ellos, ya han desaparecido: Herodes, Nerón, Constantino, Mahoma y Melsemut; otro vive en esa época: Saladino; el último está por venir y es el Anticristo. Ricardo se sitúa así en la penúltima época del mundo; debe combatirse a Saladino porque el final está cerca:

> «Una de estas cabezas es Saladino, quien hoy oprime a la Iglesia de Dios y la ha reducido a esclavitud, junto con el sepulcro del Señor y la santa ciudad de Jerusalén, así como la tierra que los pies de Cristo pisaron. Y este Saladino perderá muy pronto el reino de Jerusalén, y lo matarán [...]»[15]

Joaquín de Fiore dice al rey: «A ti el Señor ha destinado para el cumplimiento de todas las profecías y Él permite que estas se cumplan por medio de ti. Te dará la victoria sobre todos tus enemigos y Él glorificará tu nombre por toda la eternidad.»[16]

Ricardo le preguntó cuándo tendría lugar la victoria definitiva sobre Saladino. Joaquín de Fiore le respondió: «cuando transcurran siete años después la pérdida de Jerusalén».[17] Sería pues en 1194.

En esta fecha, sin embargo, Ricardo tuvo que regresar a Inglaterra. Tras haber prometido volver, se embarca en noviembre de 1192 para salvar el trono amenazado por el complot urdido contra él por su hermano Juan sin

---

15 Roger de Howden, *Gesta regis Henrici secundi Benedicti Abbatis* (crónica atribuida antiguamente a Benito de Peterborough), vol. 2, ed. William Stubbs, *The chronicle of the Reigns of Henry II and Richard I, A.D. 1169-1192: Known commonly under the name of Benedict of Peterborough*, vol. II (London: Kraus Reprint, 1867), 152.

16 Roger de Howden, *Gesta regis Henrici,* vol. II, 153.

17 Roger de Hoveden, *Chronica,* vol. III, 77-78.

Tierra y su aliado el rey de Francia Felipe Augusto. Capturado en el camino de vuelta por el duque de Austria, a pesar de la protección de la Iglesia, Ricardo queda mucho tiempo prisionero del emperador alemán Enrique VI. Liberado el 4 de febrero de 1194 tras el pago de un cuantioso rescate, muere en 1199 sitiando uno de los castillos de sus turbulentos vasallos de Aquitania.[18]

La Iglesia tiene que explicar de nuevo las razones del fracaso del más valiente campeón de la caballería cristiana. El 1 de marzo de 1193, en una carta al clero inglés, el papa Celestino III deplora que el Sepulcro siga en manos "paganas" y explica el fracaso de los cruzados por su orgullo y autosuficiencia: han decepcionado al Señor confiando en sus propias fuerzas antes que en Dios, no habiendo en ellos constantemente el temor del Señor.[19] Deduce que no habrá victoria a menos que sea a través de la humildad y el arrepentimiento e invita a ello a todos los príncipes de la tierra. El 15 de agosto de 1198, Inocencio III dirige un llamamiento general a la cruzada en la encíclica *Post miserabile*.[20] Expone de forma clara el programa de la cruzada del Papa y demuestra su voluntad de dirigir la expedición.

Inocencio empieza por lamentar la pérdida de Jerusalén y de la "cruz salvífica" dónde Cristo realizó la salvación del mundo. Dice estar preparado para «excitar a los pueblos cristianos a combatir en la guerra de Cristo y vengar la injuria hecha al crucificado».[21] Frente a esta situación que es un insulto a Dios, los príncipes contemporáneos, egoístas y encerrados en sí mismos, ¡no hacen nada! El Papa fustiga su comportamiento: «mientras se dan caza unos a otros con un profundo odio y quieren vengarse entre sí por las injurias recibidas, no hay nadie que sea movido por las injurias sufridas por el Crucificado». Tales príncipes no tienen pudor ni honor. Tampoco tienen en cuenta los sarcasmos de los enemigos de Dios, que se burlan y vanaglorian de sus victorias sobre los galos, los alemanes, los ingleses. Los reyes prefieren atacarse entre ellos antes que ir a hacerles frente. Inocencio, con estas palabras, ataca a los príncipes con los "valores caballerescos" y con el sentido del honor que tanto enorgullece a la aristocracia de su tiempo.

---

18 Acerca del papel de Ricardo en Tierra Santa, su captura y su liberación hasta su muerte, ver Jean Flori, *Richard Cœur de Lion* (Paris: Payot et Rivages, 1999), 97-255, 369-387. Sobre su debate con Joaquín de Flore, ver p. 118-124; ed. esp. *Ricardo Corazón de León: El rey cruzado* (Barcelona: Edhasa, 2002).

19 Celestino III, Ep. 102, PL 206, col. 971.

20 PL 214, col. 308-312. trad. inglesa integral en Alfred J. Andrea, *Contemporary Sources for the Fourth Crusade* (Leiden : Brill, 2000), 10-17.

21 PL 214, col. 308: «sepulchrum Domini, quod Propheta gloriosum fore praedixit, profanatum ab impiis, ingloriosum est effectum.»

¿Cómo vengarse de estos insultos de los paganos? El Papa espera y desea un despertar de la fe de los humildes; sea cual sea su número, su riqueza y su poder, con Dios, vencerán:

> «*Así pues, Oh hijos míos, recibid un espíritu de valor, tomad el escudo de la fe y tomad el yelmo de la salvación* (Ef 6:16-17), no os fiéis ni del número ni del poder, más bien confiad en el poder de Dios con el que no es más difícil salvar con un pequeño grupo de personas que con grandes fuerzas; venid con los medios que dispongáis, para ayudar a Aquel gracias a quien sois, vivís y tenéis.»[22]

Esta incitación a recurrir al poder de Dios para vencer por la fe en Él se dirige a todos los fieles y no solo a los príncipes y aristócratas que tienen una nueva fe fracasada y decepcionante. Todos los cristianos pueden y deben adherirse a esta empresa de diversas maneras, incluida la donación de algunas riquezas materiales que, además, les vienen de Dios.

La Cuarta Cruzada, tal y como se sabe, tampoco llegó a su fin: para reembolsar los considerables costos soportados por los venecianos para construir la flota que debía transportar a los cruzados, estos aceptaron, para empezar, tomar para los venecianos la villa de Zara, que pertenecía al rey cristiano de Hungría (también cruzado...), después restablecer sobre el trono de Constantinopla al hijo de un anterior emperador derrocado. Los cruzados acabaron por tomar la ciudad cristiana (aunque "cismática") de Constantinopla y saquearla el 14 de abril de 1204. Se apoderaron del Imperio griego ortodoxo que se convirtió en el Imperio latino de Constantinopla bajo régimen romano.

El papa Inocencio III se regocija por ello sin ningún reparo, el 13 de noviembre de 1204. En una carta dirigida a los clérigos del ejército en Constantinopla dice: «Ciertamente esto ha sido hecho por Dios y es una maravilla ante nuestros ojos; es verdaderamente un cambio hecho por la mano derecha del Altísimo y el Señor ha manifestado su poder a fin de que pueda ser exaltada la santísima Iglesia de Roma.»[23] El 21 de enero de 1205, en una carta al clero de Constantinopla, vuelve sobre el tema escatológico que le preocupa. Proclama que con el "regreso" de los griegos a la obediencia romana se preparan acontecimientos extraordinarios: las tierras conquistadas por el Islam serán liberadas, todos los cristianos volverán al trono de San Pedro y numerosos paganos se convertirán y «Todo Israel» será así salvado.[24]

---

22 Ibíd., col. 310.

23 *Registrum*, VII, 154, tr. ibíd., 115 ss.

24 *Registrum*,VII, 203, tr. ibíd., 131 ss.

Inocencio III, veía la cruzada como una forma de cumplimiento de la profecía apocalíptica referida a los últimos días. Lo explica en abril de 1213 en su encíclica *Quia major,* dónde hace una sorprendente interpretación del «número de la bestia»*:*

> «Hasta la época de san Gregorio, los pueblos cristianos han poseído casi todas las provincias de los sarracenos; pero después aparece el *Hijo de Perdición*, el seudoprofeta Mahoma y hace abandonar la verdad a muchos hombres seduciéndolos con los encantos del mundo y los placeres carnales. Aunque su perfidia ha llegado hasta nuestra época, tenemos confianza en nuestro Señor que nos ha dado una señal favorable, a saber, que el fin de la bestia se acerca, ya que según el *Apocalipsis* de san Juan, su número se para en 666, cifra de la que ya han transcurrido casi 600 años.»[25]

Ignoramos la fecha en que Inocencio III data el comienzo de este período. ¿La Égida, en 622?, o ¿el nacimiento de Mahoma, identificado con el *Hijo de perdición*? A pesar de lo impreciso de su interpretación, el Papa afirma nada menos, en 1213, que el fin de la dominación musulmana está próxima: faltan unos sesenta años. ¡Esto debería alentar a los cruzados a emprender la marcha a Tierra Santa, participando en la realización del plan divino! Si creemos a Gilberto de Nogent, Urbano II, en 1095, veía en la cruzada de reconquista de Jerusalén la realización del plan de Dios. El Anticristo, antes de ser finalmente vencido por el Cristo que ha regresado, debía aparecer primero para luchar y perseguir por un tiempo a los cristianos. ¿Cómo se le vencería si no se permanecía más en esta región? Hacía falta antes que nada restablecer el poder cristiano.[26]

* * * *

Por estas fechas (1213) se pueden resumir más o menos así las características de la cruzada definidas por el papado:

La cruzada es querida por Dios; responde al llamamiento de Cristo hecho a sus fieles para "tomar su cruz" e ir con las armas a liberar su herencia, Tierra Santa, expoliada por los infieles. Es una guerra santa y también una peregrinación, un servicio, un vasallaje de los fieles al rey de reyes. Este servicio es remunerado por el rey celestial con recompensas espirituales muy superiores a los escasos salarios que prometen los reyes terrenales a los caballeros que luchan por ellos. Ofrece a los que van a la cruzada la plena remisión de sus pecados confesados y garantiza, a los que pierden la vida terrenal, la vida eterna y la

---

25 Innocent III, Encíclica *Quia major*, PL 216, XVI, Ep. 28, col. 817-822, y en Tangl, *Studien zum Register Innocenz' III*, 88-97.

26 Gilberto de Nogent, *Dei gesta per Francos,* Lib. II, c. 4, ed. R. B. C. Huygens, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (CCCM) 127A, (Turnhout [Bélgica]: Brepols, 1996), 113-115.

corona de los mártires en el reino de los cielos. El Papa, vicario de Cristo, es el único autorizado a ofrecer estas bendiciones por el poder de las llaves que tiene de san Pedro; es pues, la única autoridad para decidir sobre la cruzada, predicarla, organizarla, fijar metas destinos. Puede conmutar los votos de tomar la cruz por un rescate.

Los sucesivos fracasos de las cruzadas en Tierra Santa que conllevaron la pérdida de Jerusalén, del Santo Sepulcro y de la Santa Cruz, no son accidentes: son los resultados de los "juicios de Dios" y muestran el supremo castigo del Señor por los pecados de los cristianos. Los de los "hermanos" de Oriente primero, muy próximos a las herejías; los de los latinos de Tierra Santa, muy inclinados a las divisiones; los de los jefes cruzados y de sus caballeros, miembros de una aristocracia orgullosa y ávida de gloria vana, demasiado dados a confiar en sus propias virtudes caballerescas y en el número de sus fuerzas militares; los de todos los cristianos de Occidente, quienes deben tomar conciencia de sus pecados, confesarlos humildemente y aceptar hacer penitencia tomando la cruz. Solo tras estos arrepentimientos preliminares, la expedición masiva prevista, predicada por toda la cristiandad bajo la orden del Papa, podrá hallar gracia a los ojos del Señor y tener pleno éxito, cumpliéndose así las profecías que anuncian la cercana y definitiva victoria de Cristo, ya de regreso, y de sus fieles sobre el anticristo y sus seguidores en Jerusalén.

Todos los cristianos son llamados a tomar la cruz y participar de una forma u otra en la expedición proyectada, sea directamente yendo a combatir (los caballeros y los hombres de armas; cuya función será la de pelear), sea indirectamente costeando un sustituto, un mercenario, sea aún más indirectamente dando a la Iglesia, según sus posibilidades, sumas de dinero que harán que los donantes sean rescatados de su voto de cruzada con indulgencias proporcionales a su esfuerzo financiero. A pesar de sus fuertes reticencias y oposición, el clero se ve también obligado con una tasa proporcional a sus ingresos.

Una parte importante de la población, sin embargo, no entra en este movimiento: las mujeres (con la excepción de personajes de alto rango, suficiente para disponer de fondos propios), los pobres, (en particular el proletariado rural de los campesinos jornaleros, artesanos, pastores, oficios menores en general) y los jóvenes que dependen de sus padres. Todos, sin embargo, aspiran a la salvación y escuchan los mismos sermones y los mismos llamamientos a tomar la cruz. Estas gentes humildes, generalmente olvidadas por los redactores de las fuentes medievales, son la mayoría de la población del momento.

La Cruzada de los Niños (1212)

Una excepción, sin embargo, merece ser citada. En el año 1212 se produce un suceso que numerosas fuentes eclesiásticas (más de cincuenta), sobre to-

do crónicas y anales) revelan con estupefacción. Se puede resumir en pocas líneas: En Francia y en Alemania, los *pueri* de ambos sexos, en gran número, se juntan espontáneamente, dejan sus ciudades y sus familias, se agrupan en los caminos bajo la dirección de dos jóvenes pastores que dicen ser mandados por Dios. Todos marchan hacia el Mediterráneo para ir a Tierra Santa. A pesar de la oposición del clero que les es generalmente hostil, suelen ser bien acogidos por las poblaciones laicas de los burgos y pueblos por los que pasan, les dan víveres y los acogen. El grupo alemán, tras haber cruzado los Alpes, llega al norte de Italia, después a las ciudades portuarias de la costa de Liguria, buscando en vano cruzar el mar. Algunos de ellos se quedan en estas regiones y tratan de sobrevivir en la miseria, otros vuelven a sus casas decepcionados y confusos. El movimiento desaparece tan de repente como aparece. El grupo francés que llega a las costas de Provenza, tiene una suerte parecida, contada de forma diversa según los autores, todos eclesiásticos, destacan su final lamentable y ven a menudo un juicio de Dios. Algunos autores, sin embargo, como veremos más adelante, hacen un juicio menos negativo.

La pluralidad de fuentes que citan estos hechos de manera coherente, a pesar de algunas divergencias, autoriza un análisis más exhaustivo de tales acontecimientos y permite deducir, con prudencia, su interés, su alcance y su significado.

La primera característica a destacar es el asombro de los autores ante este fenómeno. El gran número de fuentes que lo narran es ya un testimonio y más cuando a menudo, son independientes unas de otras. Algunas de estas crónicas, muy lacónicas, solo mencionan unos pocos acontecimientos por siglo. El solo hecho de que estos autores relaten este acontecimiento subraya la importancia que le dan. Los comentarios de otras fuentes no tan concisas también hablarán de ello.

El análisis de los numerosos testimonios permite deducir algunas conclusiones básicas resumidas sucintamente en una anterior exposición nuestra, pero quedan en el aire algunas preguntas importantes: ¿Quiénes eran esos *pueri*? ¿Qué amplitud de movimientos tenían? ¿Estaban relacionados entre ellos? ¿Cuáles eran sus orígenes, sus fines, sus características, sus esperanzas? ¿Qué diferentes percepciones tenían los autores de las fuentes? ¿Cuál es la naturaleza, la orientación y el alcance de las interpretaciones que quisieron dar? ¿Se puede deducir el significado ideológico de tales movimientos y de las reacciones que suscitaron?

¿Quiénes son los pueri?

Todas las fuentes, o casi todas, llaman a los participantes en tales movimientos con el término *pueri*. En su significado habitual, quiere decir niños. Así lo entendieron la mayoría de los autores antiguos que trataron este fenómeno que desde entonces se llama *la Cruzada de los Niños*.[27] Esta interpretación clásica fue rebatida en 1977 por G. Raedts, en una época dónde la influencia del pensamiento marxista incitaba a considerar los movimientos religiosos como señuelos, camuflajes ideológicos elaborados por la Iglesia dominante para disimular la verdadera dimensión social de tales manifestaciones. El movimiento cátaro, por ejemplo, era visto como un movimiento de protesta social disfrazada de herejía.[28]

Para interpretar estos movimientos en la misma línea, P. Raedts basaba su tesis en el significado derivado y atestiguado aunque relativamente raro de la palabra *puer*. Para él, los *pueri* de 1212 no serían "niños" en el sentido biológico de la edad, sino "pequeños" en el sentido social. Se trataría de movimientos de protesta social que movilizarían a gentes «pequeñas»: débiles, pobres, excluidos y marginados de la sociedad de esa época.[29]

Tras haber tenido durante mucho tiempo credibilidad esta tesis, recientemente ha sido puesta en duda, al menos parcialmente por historiadores de gran talla, entre ellos F. Cardini,[30] G. Dickson[31] y P. Toubert.[32] Sin negar al

---

27 Ver por ejemplo Dana Carleton Munro, «The Children's Crusade», *American Historical Review* 19 (1913-1914): 516-524; Paul Alphandéry, «Les croisades d'enfants», *Revue de l'Histoire des Religions* 73 (1916): 259-282; ; Giovanni Miccoli, «La crociata dei fanciulli del 1212», *Studi Medievali* 3.ª ser., 2 (1961): 407-443; Jean Delalande, *Les extraordinaires croisades d'enfants et de pastoureaux au Moyen Age* (Paris: P. Lethielleux, 1962); Norman P. Zacour, «The Children's Crusade», en *A History of the crusades,* vol. 2, *The Later Crusades*, ed. Kenneth M. Setton (Philadelphia- London, 1962), 325-342, etcétera.

28 Ver por ejemplo Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter: die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)* (Berlin: Akademie-Verlag, 1962).

29 Peter Raedts, «The Children's Crusade of 1212», *Journal of Medieval History,* 3 (1977): 279-324.

30 Franco Cardini, «Per una ricerca sulle crociate popolari», *Quaderni medievali*, 30 (1990): 156-168, posición retomada y revisada en Franco Cardini y Domenico del Nero, *La crociata dei fanciulli* (Firenze: Giunti Editore, 1999).

31 Gary Dickson, «Stephen of Cloyes, Philip Augustus, and the Children's Crusade of 1212», en *Journey toward God : Pilgrimage and Crusade*, ed. B. N. Sargent-Baur (Kalamazoo [Michigan]: Medieval Institute Publications, 1992), 83-105; Gary Dickson, «La genèse de la croisade des enfants (1212)», *Bibliothèque de l'École des Chartes* 153 (1995): 53-102; Gary Dickson, «Innocent III and the children's crusade», en *Innocenzo III, urbs et orbis*, Atti del congresso internazionale, Roma, 9-15 sett. 1998, ed. Andrea Sommerlechner, vol. I (Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo e Società romana di storia patria, 2003),

carácter popular de estos movimientos, estos historiadores ven la dimensión propiamente religiosa. Antes que ellos, P. Alphandéry y A. Dupront pusieron el acento en las numerosas características místicas de estos movimientos que traducen una dimensión importante de la espiritualidad popular con tendencia escatológica, unida a la virtud de inocencia que la religiosidad del tiempo empezaba a tener como un honor.[33]

El cariz popular de estos movimientos está reconocido hoy. Pero no explica todo y no resuelve el problema del significado que hay que dar al término *pueri*. ¿Clase social o edad? Algunas fuentes admiten que en el grupo de los *pueri* figuraban también adultos, hombres, mujeres e incluso ancianos;[34] a veces también ladrones y maleantes que, incorporándose al grupo, aprovecharon el movimiento, la simpatía que estos *pueri* suscitaban en las poblaciones que atravesaban; algunos autores los hacen incluso responsables del triste final de los *pueri* a quienes "traicionarían" por interés.[35] G. Dickson funda sobre este hecho su opinión según la cual la idea de la exclusividad de los niños en estos grupos aparecería más tarde; atribuye esta interpretación a la "mitohistoria" antes que a la historia.[36]

Esta no es la opinión de P. Toubert quien, al contrario, subraya, yo creo que con justicia, la insistencia de la casi totalidad de las fuentes, incluso las más antiguas, sobre la gran juventud de los participantes en estos movimientos y aún más la de sus jefes carismáticos. Algunos precisan que la mayoría de ellos tenían menos de doce años; los autores se extrañan también de los vanos esfuerzos legítimos de sus padres para impedirles partir. El acento puesto en la "juventud" de los participantes y de los iniciadores de estos movimientos es manifiesto e intencional. Varias fuentes, además, no solo

586-597; Gary Dickson, *The Children's Crusade. Medieval History, Modern Mythistory* (Basingstoke y New York: Palgrave-MacMillan, 2008).

32 Pierre Toubert, «La croisade des Enfants (1212)», en *I Mercoledì delle Accademie Napoletane nell'Anno accademico 2002-2003*, ed. Massimo Capaccioli, Antonio Garzya y Fulvio Tessitore (Napoli: Giannini, 2004), 81-103.

33 Paul Alphandéry y Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade,* vols. I y II (Paris: Éditions Albin Michel, 1954; reed. 1995, epílogo de M. Balard), 339-372.

34 Por ejemplo *Annales de Marbach* (antes de 1230), MGH SS 17, p. 172; *Annales de Spire,* MGH SS 17, p. 84: «...magna peregrinacio tam masculorum quam puellarum, tam senum quam iuvenum, sed tantum de plebe...»; *Annales de Mortemer* (antes de 1234), MGH SS 6, p. 467: «pueri et puelle cum aliquibus adolescentulis et senibus [...] processiones faciebant».

35 *Cf. Annales Coloniensis maximi*, MGH SS 17, p. 827 Alberico de Trois-Fontaine, *Chronica Albrici monachi*, MGH SS 23, p. 127: «Gentes sin moral los acompañaban. Hombres malos engañaron este ejército al punto de que de este numeroso grupo muy pocos volvieron a sus casas.»

36 Dickson, *The Children's Crusade* …, 33.

usan el término *pueri,* que es verdad que a veces es ambiguo, también usan otros vocablos como *infantes*, cuyo significado es unívoco y define la primera infancia. Según P. Toubert, que ha estudiado el vocabulario muy preciso de uno de los cronistas (Albert de Stade) relativo a las diferentes clases de edad; este autor emplea regularmente las palabras *infantes, infantuli, pueruli* para nombrar a niños de corta edad; después *pueri* para niños pequeños (menos de 14 años), *adulescentes* hasta 18 años más o menos, después *juvenes* hasta los 40 años y *maturi* para los de más de 40 años. *Puer*, para los niños, se aplica al período que precede inmediatamente a la edad legal del casamiento y de ser nombrado caballero (15 años).[37]

Debemos admitir que los cronistas percibieron claramente estos movimientos como compuestos mayoritariamente de gente joven de ambos sexos que nosotros hoy llamaríamos adolescentes; estaban dirigidos por niños carismáticos más jóvenes aún que reclamaban la misión como divina; parece que se les incorporaron algunos adultos que no les resultaron nada beneficiosos.

Estos jóvenes de ambos sexos han sido también descritos como pequeños agricultores, pastores y pastoras; dejaban su rebaño o sus aperos agrícolas para ponerse en camino, respondiendo a los llamamientos que entendían como procedentes de Dios.[38] Aquí hay una insistencia inquietante que tiene sin duda un significado religioso, moral y social. Subraya una anomalía, una innovación de carácter subversivo, revolucionario. La juventud de los *pueri* es una característica que llama la atención a los cronistas. En la Edad Media, son los "ancianos", los *seniores,* los encargados de dirigir. El papel predominante de los jóvenes preocupa a los autores eclesiásticos que ven una inversión, una perversión del orden natural, como su partida a pesar de la prohibición de los padres. Añado que además son jóvenes de *ambos sexos,* que desafían la fortísima mentalidad sexista de la Iglesia; todos desafían la autoridad eclesiástica porque se ponen en camino sin su autorización, basándose en un llamamiento de Dios, desafían al clero, como hacen los herejes que la Iglesia combate con crudeza en esta misma época.

¿Cuál fue la amplitud de estos movimientos?

Todos los cronistas destacan la amplitud del fenómeno. Emplean a menudo para describirla términos imprecisos pero evocadores, hablan de «multitudes», de «masas incontables», o de «número infinito» de participantes. Otros

---

37 Toubert, « La croisade des Enfants (1212) », 93.

38 Ver por ejemplo *Reineri Annales*, MGH SS 16, p. 665; *Chronicae regiae Coloniensis continuatio prima*, MGH SS 24, p. 17.

van más allá y dan cifras: 15.000, 20.000, 30.000 *pueri* en el movimiento francés.[39] El grupo alemán es parecido. Ogerio Pane, notario comunal de Génova, cifra en 7.000 los jóvenes «peregrinos» alemanes de ambos sexos quienes, llevando cruces, bordones y bolsas, llegan a Génova el sábado 25 de agosto de 1212.[40]

Podemos dudar de la exactitud de tales datos. Las cifras de las valoraciones de masas son siempre dudosas, en nuestra época y en la Edad Media. Pero estas valoraciones son coherentes y debemos admitir que se trata de movimientos de gran alcance, que suscitan asombro, estupor, admiración o temor. La exactitud de las cifras dadas y su conformidad con una realidad que se nos escapa, no tiene necesariamente gran importancia.

¿Cómo nacen estos movimientos?

G. Dickson llama la atención sobre una iniciativa del papa Inocencio III que podría estar en el origen del movimiento francés. En la primavera de 1212, manda organizar en las iglesias predicaciones, liturgias, procesiones y letanías que susciten vocaciones para las "cruzadas" españolas y albigenses. En Roma, estas ceremonias tienen lugar el 16 de mayo de 1212, en Francia hacia el 20 de mayo. Estas procesiones se desarrollan bajo la dirección de los clérigos pero con una fuerte participación de laicos; los *pueri* (= los jóvenes) situados a la cabeza de estas procesiones, justo detrás de los clérigos, se convierten pronto en un elemento dominante. Aparecen jefes carismáticos, jóvenes pastores, Esteban de Cloyes en la Isla de Francia, más tarde Nicolás cerca de Colonia. Toman las riendas de movimientos de dimensión básicamente religiosa, que reflejan las ansiedades de los cristianos del ámbito rural frente a los funestos acontecimientos evocados y lamentados por los predicadores, el desastre de Hattin y la pérdida de la Vera Cruz, jamás encontrada tras 1187.

El movimiento, no obstante, escapa rápido al control de la Iglesia, al menos por lo que se refiere a su destino, sobre el que volveremos más tarde. Los *pueri* jamás manifestaron intención de enrolarse contra los moros en España ni contra los cátaros albigenses: su meta es manifiestamente Tierra Santa.

---

39 Anónimo de Laon, *Chronicon universale*, ed. Alexander Cartellieri (Leipzig-Paris, 1909), 70. Alberico de Trois-Fontaine, *Chronica Albrici...*, MGH SS 23, p. 127; *Chronique de Barnwell* (hacia 1225, en Walter de Coventry, *Walteri de Coventria Memoriale*, ed. William Stubbs, vol. II (London: Longman, 1873), 205.

40 *Ogerii Panis Annales*, en *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori*, vol. II, ed. Luigi Tommaso Belgrano y Cesare Imperiale (Genova: Tipografia del R. Istituto Sordo-Mudi, 1901), 123, en *Fonti per la Storia d'Italia*, ed. Istituto Storico Italiano (Roma, 1901).

¿Están relacionados los dos movimientos?

Las fechas mencionadas más arriba hacen posible la hipótesis de que el nacimiento del movimiento en Francia se propagara enseguida a Alemania. Esta es una hipótesis de difícil verificación. Sea como sea, ambos movimientos están muy próximos y responden a la misma problemática: una angustia de naturaleza religiosa ante la situación de estar la cristiandad privada de sus símbolos emblemáticos y protectores, prendas de salvación en este mundo y en el otro: Jerusalén, el Santo Sepulcro y la Vera Cruz. Los predicadores de la cruzada, desde tiempo atrás pero con mayor intensidad a partir de 1187 y 1204, señalan que los responsables de los fracasos de los cruzados en Tierra Santa son: el orgullo de los caballeros cruzados, su suficiencia, su falta de confianza y de fe en Dios. Los monjes que reclutaban predicaban la humildad y el arrepentimiento e incitaban ahora a todos los cristianos y no solo a los caballeros a responder con un nuevo impulso de fe sincera al llamado de Cristo, el único capaz de dar la victoria. El movimiento de los *pueri,* en Francia y en Alemania debe situarse en el marco de esta problemática.

¿Cuál era su fin?

En este punto, todas las fuentes convergen. Lejos de responder a los llamados y predicaciones organizadas en esta época por la Iglesia para explicar cómo obtener las llamadas indulgencias de "cruzada", los participantes de tales movimientos afirman con fuerza que su meta es atravesar el mar para ir a Tierra Santa, a Jerusalén, al Sepulcro de Cristo, a su llamada. Según los *Anales de Jumièges* (editados entre 1213 y 1216), estos jóvenes procedentes de Vendôme decían que iban a «buscar a Dios».[41] Los *Anales de Mortemer,* que narran los primeros tiempos del movimiento francés, describen las procesiones de estos jóvenes de ambos sexos, acompañados por mujeres y adultos, llevando cruces y banderas y proclamando en lengua vernácula; «¡Señor Dios, exalta la cristiandad! ¡Señor Dios, danos la Vera Cruz.»[42] Según la *Chronique de Barnwell,* los *pueri* reunidos en Paris para presentar al rey su petición «decían que debían ir a retomar la Cruz de Cristo».[43] Matthieu Paris, más tarde, cuenta el clamor de Esteban, «pretendidamente enviado de Dios»; cantaba «Señor Jesucristo, danos la Santa Cruz», e invitaba así a muchos a seguirle.[44] La *Chronique du monastère d'André* (Paso de Calais) describe

41 Annales de Jumièges, *Ex Annalibus Gemmeticensibus*, a. 1212, MGH SS 26, p. 510.

42 Anales de Mortemer, *Auctarium Mortui Maris*, MGH SS 6, p. 467.

43 *Chronique de Barnwell*, dans Walter de Coventry, *Walteri de Coventria Memoriale*, ed. Stubbs, 205.

44 Matthieu Paris, *Chronica majora*, vol. 2, p. 558.

multitudes de niños, venidos de todos los sitios, yendo hacia el mar Mediterráneo. Cuando les preguntaban dónde iban, respondían «a Dios».[45] Ir a Dios caminando hacia el mar no puede ser más que una "peregrinación" (*iter*) hacia Jerusalén.

Los *pueri* alemanes tienen el mismo destino. Otros anales, todos editados antes de 1228, describen así el movimiento suscitado en Alemania en el año 1212 por Nicolás de Colonia, movimiento que desaprueban totalmente: «Este mismo año se levantó un niño llamado Nicolás que reunió una multitud de niños y mujeres y decía haber recibido la orden de un ángel para ir a Jerusalén a liberar la cruz del Señor; afirmaba que cruzaría el mar en seco como lo había hecho el pueblo de Israel.»[46]

Otra crónica va en el mismo sentido, subrayando en el pasaje su cualidad de "cruzados":

> «Un niño llamado Nicolás venido del país de Colonia, acompañado de numerosos niños y bajo la influencia de no sé quién, aseguraba poder atravesar el mar en seco [...]; su fama creció tanto que se extendió por los pueblos y ciudades; y todos aquellos que lo oían, niñas o niños, dejaban a sus padres, tomaban el símbolo de la cruz y se ponían en marcha para ir a ultramar.»[47]

Se consideran "peregrinos", jerusalemitas. Varias fuentes los describen provistos con la cruz, pero también con los signos característicos de los peregrinos, bordón y bolsa.[48]

¿Cuáles eran sus nexos con la Iglesia?

La sociedad medieval está impregnada de religiosidad. La ideología dominante es evidentemente la que propaga la Iglesia Católica Romana. La mayoría de los movimientos que nacen entonces están suscitados por ella o nacen, por el contrario, por oposición a ella o a parte de sus características o doctrinas. Hemos visto más arriba que el movimiento de los *pueri* franceses, dirigido por Esteban de Cloyes, nació probablemente en la región de Vendôme, en la diócesis de Chartres. El anónimo de Laon cuenta en estos términos los comienzos de este movimiento que cree desaparecerá rápido

---

45 *Willelmi chronica Andrensis,* MGH SS 24, p. 754: «et versus mare Mediterraneum properantes cum a parentibus vel ab aliis interrogarentur, quo vellent ire, quasi uno edocti spiritu singuli et universi responderunt: "Ad Deum"».

46 *Annales Scheftlarienses maiores,* a. 1210-1228, MGH SS 17, p. 338.

47 *Chronicon Ebersheimense*, MGH SS 23, p. 450. Ver también *Chronica regia coloniensis* (Hannover-Leipzig, 1880), MGH SS rerum germanicarum... 18, p. 234.

48 *Ogerii Panis Annales*, p. 123.

tras la oposición del rey de Francia, según los consejos dados por los profesores de la Facultad de Teología de Paris, recientemente fundada:

> «El mismo año (1212) en el mes de junio, un niño (*puer*) llamado Esteban, pastor de oficio, de un pueblo llamado Cloyes, cerca de la ciudad de Vendôme, decía que el Señor se le había aparecido bajo la forma de un pobre peregrino y que le había dado pan y una carta para entregar al rey de Francia. Fue a entregarla con un grupo de 3.000 pastores de diversos lugares de la Galia. El Señor hizo a través de ellos, cerca de Saint-Denis, numerosos milagros, como atestiguan varios testimonios. Había también otros muchos niños que en distintos lugares fueron grandemente venerados por las masas porque se creía que también harían milagros. La multitud de niños se juntó para ponerse en camino bajo la dirección de este niño santo, Esteban. Todos le reconocían como su maestro y príncipe. Pero el rey, tras consultar con los eruditos parisinos respecto a esta reagrupación de niños, fue aconsejado que los enviara a sus casas. Y esta devoción por los niños terminó tan rápido como nació.»[49]

Una de las razones principales del rechazo de los teólogos del entorno real está especificada así: Los *pueri* pretendían actuar según un mandato divino que decían recibir directamente de Cristo. Representaban pues, un peligro para la Iglesia establecida que corría el riesgo de verse desposeída de su función promotora y de la dirección, de alguna manera "cortocircuitada" por una relación directa entre Dios y las masas populares. Nicolás de Colonia también afirma haber recibido una misión divina. Decía que el mandato se lo había dado un ángel; llevaba una cruz en forma de Tau, «signo de santidad y de milagro»; los *pueri* son presentados autoproclamándose «divinamente inspirados»; su «agrupación milagrosa» a veces es atribuida a la magia; por el camino hacen numerosos milagros, etcétera.[50]

Este proceder del movimiento de los *pueri* se parece a los movimientos heréticos que, también de naturaleza religiosa y partiendo de la Iglesia, se alejan sin embargo "por fidelidad a Dios" de esta, desautorizando o condenando algunas de sus iniciativas, actitudes o doctrinas. Tal "desvío" podía manifestarse también en la predicación de la cruzada.

Este riesgo, de hecho, aparece ya en los orígenes de la cruzada y es relatado por los cronistas franceses de la Primera Cruzada. Según una tradición bastante ignorada por las llamadas fuentes "francesas" (pero bien narrada

---

49 Anónimo de Laon, *Ex chronico anonymi Laudunensis canonici*, HF 18, p. 715, o *Chronicon universale,* ed. A. Cartellieri (Leipzig-Paris, 1909), 70.

50 *Annales Scheftlarienses maiores,* p. 338; *Gestorum Treverorum continuatio quarta*, MGH SS 24, p. 398; *Reineri Annales*, MGH SS 16, p. 665; *Gestorum Treverorum continuatio quarta*, MGH SS 24, p. 398, etcétera.

por Alberto de Aquisgrán y hoy rehabilitada por la crítica y por otros cronistas menos conocidos),[51] el incitador de la cruzada no sería el papa Urbano II, sino Pedro el Ermitaño. A raíz de una peregrinación a Jerusalén antes de 1095, Pedro se habría escandalizado por el dominio de los musulmanes sobre los lugares santos de Jerusalén; Cristo mismo se le habría aparecido en la iglesia del Santo Sepulcro y le habría encomendado la misión de volver a su país (Francia, cerca de Amiens) para predicar a los príncipes y a los caballeros cristianos para venir a liberar por las armas los lugares santos de Jerusalén y liberar la iglesia cristiana de Oriente de la posesión musulmana. Habría recibido del Patriarca de Jerusalén cartas confirmando la misión. Pedro el Ermitaño, desembarca en Bari, pasaría por Roma para informar al Papa de su misión divina, seguiría después su camino predicando la cruzada en varias regiones de Francia y Alemania, reclutando numerosos participantes en su expedición que se llamó la "cruzada de los campesinos". El Papa, predicando en Clermont y en el sur de Francia en su viaje de propaganda, habría cumplido la promesa de difundir, él también, el llamamiento a la cruzada según las directrices dadas por Dios a Pedro el Ermitaño.[52] Desde esta perspectiva, el Papa juega un papel subordinado. Es reducido a un simple hacedor de esta misión divina comunicada directamente por Dios a un fiel de origen popular.

Las fuentes francesas de la Primera Cruzada, todas ellas muy favorables al papado, ocultan por completo la pretendida misión de Pedro el Ermitaño y no conservan más que su dimensión de un predicador muy carismático en esta cruzada. Insisten, al contrario, en el fracaso de los numerosos contingentes que dirigía, la mayoría exterminados por los turcos poco después de pasar el Bósforo, a consecuencia de una especie de "juicio de Dios". La cruzada "eficaz" y victoriosa, por el contrario, la de los barones, es atribuida solo a la predicación papal.

La cruzada de Pedro el Ermitaño, que pretendía estar directamente enviado por Dios a través de una visión de Cristo a un pobre eremita itinerante, evidenciaba un carácter subversivo reforzado por el recurso de este predicador popular de fenómenos de carácter "maravilloso" sancionando su misión: cartas caídas del cielo, apariciones, señales celestes, milagros varios

---

51 Ver sobre este punto Alberto de Aquisgrán, *Historia Hierosolymitana*, ed. y trad. Susan B. Edgington (Oxford: Oxford Medieval Texts, 2007), confirmando varias de las posturas de Peter Knoch, *Studien zu Albert von Aachen* (Stuttgart: Klett, 1966). Actualización del tema en Jean Flori, *Chroniqueurs et propagandistes. Introduction critique aux sources de la Première Croisade* (Genève : Droz, 2010).

52 Sobre el significado de esta misión que reivindica a Pedro el Ermitaño, ver Jean Flori, *Pierre l'ermite et la première croisade* (Paris: Fayard, 1999); ed. esp. *Pedro el Ermitaño y el origen de las Cruzadas* (Barcelona: Edhasa, 2006).

etcétera. Encontramos estas mismas características en el movimiento de los *pueri*. La Iglesia "oficial" misma, por mediación de sus predicadores debidamente comisionados por la Santa Sede, no hacía ascos a echar mano de elementos "milagrosos". Lo vemos, por ejemplo, en la predicación de la Segunda Cruzada por san Bernardo de Claraval, en la Tercera por el arzobispo Balduino de Canterbury, en la Cuarta por Fulco de Neuilly, etcétera. En todos estos casos, en la mentalidad común del momento, fuera o no "ortodoxa", las señales y los milagros eran usados como prueba de la autoridad divina del mensaje predicado.

Es lo que hacen también los *pueri*, como narran los cronistas eclesiásticos, aunque muchos fueran hostiles al movimiento porque intuían el carácter peligroso y subversivo. La mayoría de estos autores no niegan la realidad de las señales y milagros ocurridos, pero ponen en duda su origen. Escriben *tras* el fracaso de estos movimientos, fracasos que atribuyen naturalmente a la desaprobación divina. Al mismo tiempo, los milagros les parecen que son atribuidos a hábiles supercherías destinadas a engañar con éxito a la masa inculta del pueblo llano, o a la magia, a la brujería, al anticristo o al propio Satanás. Para Matthieu Paris, por ejemplo, Esteban de Cloyes, quien se decía mandado por Dios y a quien creían santo, no era más que un vil impostor manipulado por el enemigo del género humano, Satanás, quien hizo perecer a todos los *pueri*.[53] Aquí se trata, evidentemente, del juicio de un clérigo, establecido con posterioridad a los hechos, de un movimiento laico juzgado como peligroso, absurdo, nefasto y demostrado como tal por su miserable fin, según el juicio de Dios. Este argumento tenía evidentemente un doble filo: los fracasos reiterados de las cruzadas hasta esta fecha podían dar lugar a una condena basada en el mismo principio. Efectivamente, fue el caso.

Una cruzada pacífica

En esto, todas las fuentes convergen: los *pueri* no presentaban ningún rasgo de expedición armada. Su edad y su origen social, la presencia entre ellos de numerosas mujeres o chicas jóvenes prohibía el uso de armas; ninguna fuente cita ninguna acción violenta de su parte, ni ninguna intención de ir a combatir con armas a los sarracenos en Tierra Santa.

Dejan claro su meta: liberar los lugares santos y recuperar la Santa Cruz. Para ello, al contrario que los cruzados que han fracasado, cuentan únicamente vencer con el poder divino. Numerosas fuentes señalan, por ejemplo, que Nicolás y los suyos estaban firmemente convencidos de poder atravesar el mar gracias a un milagro de Dios que separaría las aguas del Mediterráneo

53 Matthieu Paris, *Chronica majora*, t. 2, ed. Henry Richards Luard (London, 1877), 558.

y permitiría el cruce «con los pies secos», como Moisés hizo con el mar Rojo abriéndolo para dejar pasar a los hebreos.

Los cronistas hostiles a estos movimientos se preocupan de destacar vez tras vez su fracaso. Sin embargo, los sermones de los predicadores eclesiásticos y los ejemplos bíblicos que habían memorizado predisponían –era su finalidad– a aceptar la posibilidad de una intervención de Dios en favor de sus "hijos pequeños" que poseían esa fe. Los cronistas desfavorables a los *pueri* no relatan los hechos de manera muy diferente sobre la fe pueril, ingenua pero poderosa, de «esta expedición de jóvenes y estúpidos que habían tomado la cruz sin reflexión alguna»;[54] su acción no llegó a nada y fueron dispersados, muertos o terminaron esclavos, «porque no tenían autoridad alguna». El argumento supremo, una vez más, es el de la autoridad institucional: la orden no puede considerarse divina si esta no es reconocida como tal por la Iglesia, en particular por la Santa Sede, quien sustenta la autoridad en esta tierra.

La expedición de los *pueri* es reconocida como una "verdadera cruzada" por su destino y su meta. Con cruces y banderas, pero sin armas, estos jóvenes toman la cruz y el bastón de peregrino; han querido ir a Jerusalén a liberar el Sepulcro de Cristo y entregar a los cristianos la Vera Cruz. Esta intención marca una especie de retorno a la concepción popular de la Primera Cruzada, la de la dimensión escatológica.

La espera escatológica

Sin ser el primero de los diferentes motivos que han llevado a los cristianos a participar en las cruzadas "ordinarias" anteriores, la dimensión escatológica tiene carácter apocalíptico y está de hecho presente en cada una de ellas. Se tiene constancia de numerosos testimonios acerca de estas esperas mesiánicas, escatológicas o apocalípticas de los cruzados, esperas que los *pueri* también compartieron.[55] Lo vemos particularmente en los orígenes de estos movimientos, cómo se relacionan entre sí y en sus propósitos finales.

Es posible que este anhelo haya podido contribuir a llevar a los *pueri* de Esteban de Cloyes a solicitar el apoyo de Felipe Augusto, conforme al mensaje que decían haber recibido de Dios. Las ambiciones del rey de tener un papel en el plan de Dios en los últimos tiempos eran ya conocidas desde la época de la Tercera Cruzada. Tras la muerte de su rival en 1199, Felipe po-

---

54 *Annales de Marbach*, MGH SS 17, p. 172; ver también *Hermanni altahensis annales*, MGH SS 17, p. 386

55 Flori, *L'islam et la fin des temps*, 331 ss.

dría haber deseado reemplazar a Ricardo Corazón de León en su papel.[56] Esta ambición no tiene nada de sorprendente. Era compartida por la mayoría de los grandes monarcas de ese tiempo. Federico Barbarroja, Ricardo Corazón de León, Enrique VI y Felipe Augusto estaban orgullosos de estar influenciados por la interpretación escatológica apocalíptica antigua, ensalzada por Joaquín de Flore, a pesar del predominio espiritualizante y ahistórico de Agustín de Hipona; todos creían, en un momento u otro, que estaban llamados, como monarcas que disponían del poder político y militar, a tener un papel en el cumplimiento de las profecías anunciando el curso ineluctable de la Historia hacia su cumplimiento querido por Dios. Muchos textos, escritos por Rigord, circulan en esta época en Francia; prometen al rey el dominio universal y ven en su hijo y heredero, el príncipe Luis, al último emperador.

Cesáreo de Heisterbach cuenta que Guillermo de Arria, orfebre, adepto de Amalrico de Bène (él también de la diócesis de Chartres, como Esteban de Cloyes), predijo, entre 1206 y 1210, que el fin de los tiempos llegaría en menos de cinco años: el pueblo llano sería exterminado por el hambre, los príncipes morirían por la espada, los burgueses serían tragados por la tierra y el fuego del cielo consumiría a los prelados de la Iglesia Romana, en quienes veía a los seguidores del anticristo. Para Guillermo de Arria, la Babilonia del *Apocalipsis* era Roma y el Papa el anticristo que iría pronto a sitiar el Monte de los Olivos, en la era del Espíritu Santo: todos los reinos cristianos se someterían entones al rey de Francia Felipe Augusto y a su hijo, que triunfaría.[57] Amalrico de Bène, en 1200, se convirtió en preceptor del futuro Luis VIII, hijo de Felipe Augusto. «Como los amalricences, los *pueri* franceses parecen haber tenido una visión mesiánica de la monarquía capeta, aunque su héroe haya sido Felipe Augusto y no su hijo», constata con razón G. Dickson.[58]

Esta interpretación escatológica ha sido escabrosa y subversiva por su toque herético. Mientras tanto, el contexto político cambia. Amalrico muere en 1206; en 1210, Guillermo de Arria y los discípulos de Amalrico han sido acusados de herejía por el arzobispo de Sens y condenados severamente –a veces a la hoguera– por los eruditos parisinos, los mismos que rechazaron como infundadas las cartas, visiones y pretensiones de Esteban de Cloyes,

---

56 Elizabeth A. R. BROWN, «La notion de la légitimité et la prophétie à la cour de Philippe Auguste», en *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations*, ed. Robert-Henri Bautier (Paris, 1982), 77-111.

57 Cesáreo de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum*, Dist. V, c. 23, éd. Strange, 304-305.

58 Dickson, *The Children's Crusade*…, 25.

también de la diócesis de Chartres.[59] Se entienden mejor, en este contexto, las esperanzas iniciales y las desilusiones de los *pueri* cuando el rey rehúsa financiar su misión pretendidamente divina y les da la orden de dispersarse. ¿Qué hacer? Algunos obedecen al rey y vuelven a casa; otros, más numerosos a lo mejor, obedecen a la misión para la cual sus jefes creían estar divinamente investidos y deciden llevarla a cabo contando, desde ahora, solo con Dios.

El resto de autores de nuestras fuentes sugieren también la existencia de esta dimensión escatológica en relación con su destino: Jerusalén. Esta se expresa aún más claramente en un texto tardío escrito en presente, hacia el 1270, pero que pudo ser escrito mucho más tarde. Bien documentado sobre Nicolás de Colonia, hace referencia a la esperanza de los *pueri*, ya sea con cierta simpatía nostálgica, ya sea, al contrario, con ironía para señalar su fracaso y su trágico destino consecuencia de un juicio divino:

> «Nicolás, el servidor de Cristo, atravesará el mar
> Y con los inocentes entrará en Jerusalén.
> Atravesará con toda seguridad el mar en tierra seca,
> Unirá castamente mancebos y doncellas,
> Cumplirá, por el honor de Dios tantas cosas
> Que retumbarán los gritos: paz, gozo y alabanza a Dios.
> A paganos y a villanos, a todos bautizará.
> En todo Jerusalén, se cantará:
> Ahora, la paz es para los cristianos; Cristo va a venir,
> Glorificará a los que ha rescatado con su sangre,
> Coronará a todos los niños de Nicolás.»[60]

Podemos dudar entre estas dos interpretaciones, una desfavorable e irónica, la otra compasiva y nostálgica. Las dos interpretaciones no tienen ninguna característica escatológica del movimiento de los *pueri*. Los redactores de las crónicas que nos la dan a conocer ponen más a menudo el acento en el carácter subversivo de su "cruzada pacífica" abocada al fracaso a causa de su insubordinación a la autoridad eclesiástica, como resume Rainiero de Lieja: «Su intención era atravesar el mar y recuperar el Sepulcro de Cristo, lo que los poderosos y los reyes no habían hecho. Pero como esta obra no ve-

---

59 Ver sobre este punto Nicole Bériou, *L'Avènement des maitres de la parole. La prédication à Paris aux XIIIe siècle* (Paris: Institut d'études jaugustiniennes, 1998), 48-58.

60 *Anonymi Chronicon rhythmicum,* ed. W. Wattenbach, MGH SS 25, p. 350 ss.

nía de Dios, no tuvo ningún resultado».[61] Los autores de estas crónicas, reprochan a estos movimientos extraños que dan a conocer, sobre todo su origen laico, ingenuo, inculto; también su carácter subversivo, exaltado, herético, tanto en el plano social como en el religioso; ya que no han recibido ninguna donación de parte de la autoridad eclesiástica; por eso subrayan su destino trágico, para ellos, prueba de la desautorización divina.

Algunas fuentes destacan el ímpetu de su fe, su sencillez, su ingenua sinceridad y ven en ellos a los precursores de la renovación que iba a ser orquestada y recuperada por el papado en vistas a una nueva cruzada. Es el caso, por ejemplo, del autor de los *Annales de Rouen* que evocan muy brevemente las procesiones de los *pueri*, acompañadas de cantos y oraciones pidiendo «Señor, danos la Vera Cruz». No hace referencia al fracaso de este movimiento extraño. Ve un presagio de lo que pasaría el año siguiente, el envío del papa Inocencio III, en estas mismas regiones de la Galia y en toda la cristiandad, de su legado: el resultado fue que multitudes de hombres tomaron la cruz.[62] Según esta interpretación, el furor popular de los *pueri* anticipa y anuncia la vasta predicación que Inocencio III va a lanzar en 1213 a toda la cristiandad para la liberación de Tierra Santa. Esta predicación se dirigirá a todas las capas de la sociedad, con principios morales e ideológicos muy próximos a los que animaban a los *pueri*.

Con excepción, claro, de la no violencia. La dimensión escatológica si está presente. La cruzada predicada por Inocencio III es una expedición militar que, según él, se inscribiría en el plan de Dios, porque la Escritura predecía el pronto final del dominio musulmán en el mundo y el triunfo de la cristiandad antes del final de los tiempos. Recordemos que según la interpretación original del «número de la Bestia» dada en 1213 por Inocencio III, «...el final de esta Bestia se acerca, porque según el *Apocalipsis* de san Juan, su número se para en 666, número del que casi 600 años han transcurrido».[63] No quedan más que sesenta años antes del final de los tiempos y la instauración del reino de Dios.

La Iglesia y la recuperación ideológica de los pueri

Encontramos en las fuentes relativas a los *pueri* algunos índices de recuperación ideológica del movimiento por la Iglesia institucional. Contra todo pronóstico, no es necesario creer que se haya sido necesaria una lenta madu-

---

61 Rainiero de Lieja, *Reineri Annales*, MGH SS 16, p. 665. Ver también Anónimo de Laon, *Chronicon universale*, 70.

62 *Ex annalium Rotomagensium continuationibus*, MGH SS 26, a. 1212, p. 501.

63 Inocencio III, Encíclica *Quia major*, PL 216, col. 818.

ración para expresarla. Vemos ya indicios en un sermón que podemos datar con precisión en 1213. El autor anónimo del sermón, del ambiente de eruditos parisinos discípulos de Pedro Cantor, llama a una nueva cruzada armada en Tierra Santa. Aplica las instrucciones papales pidiendo poner el acento sobre la piedad, el arrepentimiento, el don de sí mismo y la participación unánime de todos los cristianos en el proyecto. El predicador desarrolla el tema sobre un fondo de tensión escatológica y apocalíptica fuerte captada por Nicole Beriou:[64] siente que se acerca el tiempo del anticristo e invita a sus oyentes a hacer las paces entre ellos, en esos tiempos difíciles, en vistas de la acción necesaria.

Esta acción es una cruzada, un expedición militar, quiere suscitar soldados haciendo referencia a los valores feudales de los caballeros; para ello pone un ejemplo muy conocido: el rey de Francia, para luchar contra sus enemigos, reúne fácilmente caballeros remunerándolos con 20 sueldos al día, sargentos a caballo por 10 sueldos, gente a pie por 5 sueldos... Pero, el rey celestial, ¡les ofrece la vida eterna! ¿Cómo no preferir entrar a su servicio?

El predicador no se dirige solo a los soldados, con miras más vastas, Inocencio III hace que los predicadores amplíen el concepto sobre tomar la cruz y sobre las indulgencias que lo acompañan. Todos los cristianos, de una forma u otra, están llamados a participar en la experiencia espiritual de la cruzada. Aquí es cuando el autor del sermón pone el ejemplo de los *pueri* que, dice, data del año precedente. Compara el conjunto del pueblo cristiano llamado a tomar la cruz con una planta irrigada con la savia de la fe. Cuando comienza a aflorar de la tierra, dice, es señal de que la savia la irriga y se esparce por todas sus ramas. La planta es el pueblo cristiano; la tierra es Cristo que le da la vida por la savia que es la fe. Afirma el predicador parisino, los que están más próximos a esta tierra –de Cristo que vivifica–, son precisamente los *pueri*, «los niños inocentes que tomaron la cruz el año pasado»; después, los más cercanos a Cristo son los pobres, laicos y clero que han sido vivificados al tomar la cruz. El predicador espera que sean seguidos por los poderosos.[65]

La recuperación ideológica del movimiento subversivo de los *pueri* está en marcha desde su fracaso y lo es a través de un predicador parisino que estaba entre los sabios parisinos que primero habían intentado en vano disolverlo y marginalizarlo. El ímpetu espiritual de estos "pequeños", tan a menudo ridiculizado en las fuentes clericales, es ahora exaltado como una manifestación de fe humilde y sincera, primeros receptores de la fe viva de

---

64 Bériou, *L'Avènement des maitres*..., 68. Texto latino transcrito p. 68, nota 217.

65 Sermo «Quis Consurget», fechado en 1213, MS Paris, BNF, n.a.l. 999, f. 234.

Cristo que irriga toda la Iglesia. El movimiento anunciaba, como revela pronto este sermón, un despertar de las conciencias, la primicia de una nueva predicación de la cruzada que el papa Inocencio III quería precisamente lanzar en 1213.

Richer de Senones, también, manifiesta una cierta empatía hacia esos niños de ambos sexos que querían ganar la Tierra Santa como habían hecho los hijos de Israel tras cruzar el mar Rojo; abastecidos por la gente que veía en ellos a «pupilos y huérfanos de Dios», atravesaron los Alpes, llegaron a Génova y Pisa para embarcarse; no encontraron barcos y la mayoría, errantes, murieron de hambre y quedaron sin sepultura. El autor los compara a los Santos Inocentes, muertos por Cristo bajo Herodes; porque a esta tierna edad, han tenido unos sufrimientos y una muerte más dura que los inocentes de la época de Cristo, quienes murieron por la espada en un momento, pero el hambre mata tras larga agonía. Añade: «No sabemos aún lo que anuncia un hecho tan insólito».[66]

Los *Annales de Stade,* editados hacia 1240, cuentan como los *pueri*, venían de todas partes –«sin jefe», precisa el autor, solo para quitar importancia al papel de los «niños inspirados»–, e iban a Jerusalén para tomar Tierra Santa. Sabiendo de su determinación, el Papa dirá: «Estos niños son para nosotros fuente de reproches; porque ellos, corren para recuperar Tierra Santa, mientras que nosotros, dormimos.»[67] Añade que no sabemos lo que pasó con esos niños; ¡los que volvieron a sus casas, decían que no sabían porque habían emprendido la marcha! Ellos son ejemplo por su voluntad de querer ir a tomar Tierra Santa. Sirvieron para despertar las conciencias e inspirar a Inocencio III.

El relato de Alberico de Trois-Fontaines, editado hacia 1232, pudo haber tenido retoques –¿pero cuáles?– en 1260 y 1295. Cuenta como los *pueri*, en Marsella, se embarcaron en siete naves, dos naufragaron en la isla de Saint-Pierre-ad-Rupem y murieron. Algunos años más tarde, Gregorio IX (1227-1241) edificó en su honor la iglesia de los Nuevos Inocentes. Los cuerpos de los niños rechazados por el mar reposan, escribe, en esta iglesia y todavía bien conservados, se muestran a los peregrinos. Por tales medios, el papado busca "recuperar" para su propio provecho el movimiento anárquico, laico, subversivo y generalmente rechazado por el clero. Asocia desde entonces la

66 *Gesta Senoniensis Ecclesiae*, MGH SS 25, p. 301.

67 *Annales Stadenses*, MGH SS 16, p. 355.

Cruzada de los Niños al culto de los Santos Inocentes que se desarrolla en ese tiempo.[68]

Aubri añade que los *pueri* de cinco años y otros de nueve fueron esclavizados por los sarracenos. El Papa dio órdenes en favor de los que pudieron escapar a su suerte para que, llegados a la edad adulta, pudieran pasar el mar como cruzados. Entendemos como combatientes, porque ya habían tomado la cruz. La recuperación aquí llega a su clímax porque estos niños que partieron a la orden de su propio jefe, creían, de Dios pero en contra de la opinión de la Iglesia, son juzgados dignos por su muerte de ser incorporados a los mártires; y los supervivientes cumplirían su voto de ir a liberar Jerusalén en el marco, esta vez, de la cruzada institucional dirigida por el papado: una cruzada armada.

Paradoja: estos jóvenes cristianos laicos quienes, en contra de la opinión clero, habían tomado la cruz para reunirse pacíficamente con Cristo y retomar por la fe la Cruz y el Sepulcro se ven primero condenados, después rehabilitados al abandonar esta opción pacífica y convierten en guerreros combatientes bajo las órdenes del Papa. Así, la "falsa cruzada" pacífica de los *pueri* anunciaba la "verdadera cruzada" armada de Inocencio III predicada un año más tarde.[69]

Ironías de la historia de la evolución de las doctrinas.

Conclusión

Impulso de fe, señal premonitoria, vivo reproche al inmovilismo de los poderosos y del clero... el movimiento de los *pueri*, según las autoridades eclesiásticas y particularmente los predicadores de la Quinta Cruzada, estaba destinado bajo su punto de vista al fracaso por dos razones principales: por herejía y porque mezclaba responsabilidades y funciones. Para las autoridades eclesiásticas romanas, la predicación de la cruzada es un tema de la Iglesia y más aún, del Papa que es la única autoridad que puede convocarla. Hace falta que la Iglesia tome las riendas de la predicación de la cruz, del reclutamiento y de la dirección de la expedición. Es una acción militar de reconquista que, predicada por Roma, es confiada por esta a profesionales de la guerra. Los *inermes*, niños, mujeres, viejos y enfermos, no deben tomar parte directamente. Es su deber, sin embargo, asociarse a la expedición y

---

68 Ver sobre este punto Cardini y del Nero, *La crociata dei fanciulli*, 17-19 y n. 7 y 10, y más recientemente Christian Grasso, «La memoria contesa dei novelli innocenti», en *Un maestro insolito: Scritti per Franco Cardini* (Firenze, 2010), 83-100.

69 Sobre las relaciones entre la Cruzada de los Niños e Inocencio III, ver Dickson, «Innocent III and the children's crusade», 586-597.

contribuir con la donación de parte de sus bienes. Por su participación financiera reciben "indulgencias", recompensas espirituales remuneradas a las que, notemos, los *pueri* no hacen jamás alusión, tampoco sus detractores.

Los *pueri* eran pequeños, humildes, niños pobres que, por su edad y su indigencia, no podrían en modo alguno tomar parte en una "cruzada" armada. Tampoco podrían porque estaban privados de riqueza. Su movimiento era un desafío contrario a la "sabiduría del mundo", una tentativa de realizar lo imposible.[70] Un acto de fe pacífico, totalmente evangélico, contrario a toda lógica racional y humana, tomando al pie de la letra las enseñanzas, las parábolas y las promesas del Cristo del evangelio.

Los *pueri* son comparados a los "niños pequeños" que Cristo acogió cuando sus discípulos querían apartarlos; a los pastores que lo habían reconocido como su Salvador mientras los poderosos de este mundo lo menospreciaban. Tomaron en serio los mensajes de los predicadores de la cruz que acusaban a los poderosos y a los caballeros de la aristocracia de haber fracasado hasta entonces en las cruzadas anteriores por su orgullo, autosuficiencia y exceso de confianza en sus propias fuerzas. Quisieron responder a este llamamiento a la "fe de los humildes". Estos "pequeños" creían que después del fracaso de las cruzadas armadas emprendidas por los príncipes, los nobles y los caballeros, Dios juzgaba que los poderes de este mundo eran incapaces de retomar los lugares santos y, en su lugar, había elegido a los pobres y a los débiles para cumplir esta misión. Pero esta vez sin armas, solo con la confianza en el poder divino, según las promesas habituales de los predicadores tomadas de las Escrituras.

Querían hacer, de algún modo, una "cruzada evangélica". Su tentativa no era realista pero pacífica, mesiánica y escatológica. Basada en el legado evangélico pero a contracorriente de la historia política y de la evolución de la doctrina eclesiástica romana.

Jean Flori
18 de junio de 2011

traducción Alícia Prat Boix

70 *cf.* Dickson, *The Children's Crusade*…, p. 27.

7

Más allá de la ley

Hanz Gutiérrez
Facoltà di Teologia, Villa Aurora, Florencia (Italia)
h.gutierrez1@villaaurora.it

En este breve ensayo queremos dialogar con el libro *Más allá de la Ley*.[1] El libro del Dr. Badenas es un libro de exégesis y de teología bíblica, en el que se articula una paradoja fundamental, de un lado la afirmación de la validez de la ley como realidad insuperable y de otro lado la reivindicación de la necesidad de no limitarse a ella. El concepto hegeliano de *Auf-hebung*[2] podría ayudarnos a explicar esta paradoja sino fuera por el hecho que a diferencia del concepto bíblico de ley, el Aufhebung es incapaz de describir una verdadera novedad, es decir un "más allá" del sistema al cual se refiere y en el cual nace. La Aufhebung afirma solo la dialéctica de los elementos dentro el sistema y el sistema en sus elaboraciones continuas y siempre más sofisticadas, pero no la real posibilidad de superarlo. En este sentido la descripción que de la ley hace este libro, es más útil, más innovadora y de más pertinencia existencial. Este libro no podría de ningún modo ser catalogado como criptonomianista porque evidencia en modo irrefutable el límite de la ley, de toda ley. Pero tampoco podría ser descrito como antinomianista porque en su basamento afirma el hecho que solo si se sigue la ley podemos ir más allá de ella. Esta intuición fundamental del libro, articulada en diálogo y a través de una lectura cuidadosa de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamentos, nosotros quisiéramos dilatarla a un ámbito más amplio, el ámbito sociocultural. ¿Qué cosa puede, en este ámbito humano más basto, significar este paradójico "más allá" de la ley en virtud de la misma ley?

"Más allá" de la ley: Combatir la ilegalidad

Un primer significado del "más allá" de la ley es un significado negativo. De hecho, "más allá" de la ley, hay solo caos. Sin embargo, el caos paradójica-

1 Roberto Badenas, *Más allá de la Ley* (Madrid: Safeliz, 1998).

2 *Auf-hebung*, según Hegel, describe el hecho de superar algo incluyéndolo en una síntesis superior de modo que no se verifica una cancelación efectiva sino más bien una transformación del evento superado.

mente no está formado solo de desorden y de transgresión. En su interior puede habitar un cierto orden, pero que será siempre un orden parcial y sectorial no un orden orgánico y de conjunto. Para descubrir y desenmascarar el desorden parcial, de las partes, y sobre todo el desorden del conjunto, el desorden del sistema, hay que necesariamente recurrir a la ley. Sin la ley no solo no hay orden; tampoco hay desorden. En medio al desorden es difícil saber cuál es la esencia del mismo porque falta el elemento de comparación, el espejo que permita observar la realidad con una perspectiva esclarecedora. Este primer significado del "más allá" de la ley en realidad es un "antes de" la ley. Antes que aparezca la ley hay solo desorden y confusión. De algún modo la ley es y debe ser siempre trascendente a la realidad a la cual se aplica. Si fuese solo inmanente le faltaría esa perspectiva exógena que permite describir cabalmente una situación tal como es. Sin la ley faltan los límites precisos a los actores y a los eventos. Las entidades y las experiencias se superponen, se confunden, acaban ahogándose mutuamente. La ley, con los límites estructurales que establece, además de hacer visibles los perfiles específicos de elementos, personas y situaciones, hace posible el reconocimiento y el diálogo entre ellos. Gracias a la ley y a los límites que establece es posible saber quién soy, quién está delante de mí y cuál es la perspectiva de nuestra relación y diálogo. En este sentido la ley no es un límite que limita sino más bien un límite que define y crea identidad. Una entidad ilimitada, sin ley, es indefinida e imprecisa y fácilmente acaba siendo anónima, abstracta e insignificante. Este mundo indefinido, confuso y caótico que precede a la ley no cede su lugar fácilmente. La afirmación de la ley contra el desorden se configura entonces necesariamente como una lucha. Es la lucha de la legalidad contra la ilegalidad. Solo buenas leyes pueden vencer esta lucha. No cualquier ley puede hacerlo. Hay un tipo de ley que no logra vencer verdaderamente esta lucha aunque lo pretende y aparenta. Es la ley que se detiene en sí misma, la ley que es incapaz de indicar un "más allá". La ley que renuncia a indicar este horizonte se llama legalismo. El auténtico "más allá" de la ley por lo tanto no es ni ilegalidad, ni legalismo. La ilegalidad y el legalismo no representan un verdadero "más allá", no ofrecen una verdadera alternativa. El legalismo es, con respecto a la ilegalidad, un "más allá" demasiado corto. Pero también la ilegalidad, como protesta contra el legalismo opresor, es la reivindicación de un "más allá" ciego e infértil. Contra la ilegalidad, mundo del desorden sin "más allá", y contra el legalismo, reino del orden con un "más allá" corto y rígido; la legalidad, reino de las buenas leyes, es el ámbito del reconocimiento de límites mutuos y necesarios que hacen posible la vida, el diálogo y la historia.

La realidad desordenada que la ley intenta ordenar y disciplinar, haciendo posible la vida, es un realidad en movimiento. Frente a las leyes, paradójicamente el desorden profundo no mengua sino tiende a crecer y sobre todo a

trasformarse. La paradoja de las leyes, incluso de aquellas que son buenas, es que de un lado ellas logran contrastar el desorden, un tipo de desorden al menos, pero por otro tienden a fomentarlo porque obligan al desorden a cambiar de forma, a volverse más sofisticado. Por este motivo una buena ley es una ley que se sabe reformar continuamente y que es capaz de dar vida a nuevas leyes. Frente al desorden que se trasforma debe poder relucir una ley que pueda y sepa actualizarse aún más y mejor. Un libro y un autor que nos recuerda la necesidad y la importancia de este proceso positivo de actualización de las leyes es el libro más reciente de L. Battaglia, filósofa y bioeticista de la Universidad de Génova. En su libro ***Bioetica senza dogmi*** (Bioética sin dogmas)[3] Battaglia nos recuerda que los derechos humanos, leyes fundamentales y primarias para todos los seres humanos, lamentablemente no son una conquista completada en el siglo XIX. Los derechos humanos de primera generación (derechos políticos) que han dado el voto a las masas, excluidas hasta ese entonces de la vida pública, rápidamente se volvieron insuficientes porque concomitantemente con esos derechos aparecieron nuevas formas de injusticia y de alienación. Con los derechos humanos de la segunda generación (derechos sociales) se trató de reivindicar el hecho que no bastaba con votar para ser plenamente un ser humano, sino que a esto se tenía que añadir el derecho de poder trabajar, de tener acceso a la instrucción o al sistema sanitario para los cuidados básicos. Pero con el paso del tiempo incluso estos derechos innovadores se volvieron insuficientes porque una nueva realidad se estaba delineando y estaba tomando forma, trayendo consigo nuevos tipos de amenazas y de desafíos a los cuales se tenía que hacer frente de una nueva manera. Los derechos humanos de tercera generación (derechos del desarrollo y de solidaridad planetaria) nos recuerdan que la paz entre los pueblos es un derecho esencial como el derecho de votar, que el crecimiento en algunos países no puede comprometer el crecimiento en otros y sobre todo que el crecimiento económico e industrial tiene que ser un crecimiento sostenible que no ponga en jaque el medio ambiente que además de ser un bien planetario de todos los pueblos en el presente, es también un bien que pertenece a las generaciones futuras. Pero mientras combatimos todavía para consolidar plenamente los derechos humanos de tercera generación, aparece ya otra batalla, una batalla más sofisticada y paradójica; la batalla por la libertad sobre nuestro propio cuerpo. Estos son los importantes derechos de cuarta generación que son derechos por la libertad en el campo biológico, los derechos bioéticos. Se trata de defender, en este nivel, no solo la posibilidad de tener acceso democráticamente a

[3] Luisella Battaglia, *Bioetica senza dogmi* (Bari: Rubbettino, 2010). La profesora Battaglia ha presentado este libro en Villa Aurora (seminario adventista italiano) en marzo del 2011.

las terapias nuevas y recientes que la técnica y la medicina ponen a nuestro alcance sino también de defender la libertad de decidir nosotros mismos sobre el destino de nuestro cuerpo, de nuestra vida, de nuestra muerte y no permitir que los poderes fuertes antiguos o modernos (estado, iglesia, medicina o la ciencia) lo hagan en nuestro lugar.

Esta capacidad y deber de la ley de renovarse continuamente frente a contextos y nuevos desafíos tiene un fuerte paralelo bíblico. Las leyes en la Biblia, de hecho, son actualizadas continuamente. Los profetas actualizan la Torá ante una situación nueva. El peligro para el pueblo en ese entonces no viene ya del pasado sino del futuro. La destrucción está llegando y hay que prepararse. Jesús defiende la pertinencia de la ley actualizándola (Mateo 5) porque paradójicamente el peligro viene, esta vez, de la ley misma, o mejor dicho de una visión estrecha de su significado. Jesús está actualizando la ley frente al problema del legalismo. Pablo mismo, más que una abolición de la ley, proponía una afirmación de la ley a través de una nueva lectura de la misma porque el cristianismo naciente corría el riesgo de volverse un anexo, una secta del judaísmo, sin un "más allá". Pero la prueba más clara de la vocación irreversible de toda ley bíblica a ser actualizada lo da el mismo Pentateuco, el primer grupo de libros de la Tanaj[4] hebrea conocido como la Torá. El Pentateuco, la Torá es la narración de una ley que se mueve, que vive y sobrevive solo modificándose y actualizándose, meditando y reflexionando profundamente sobre sí misma en relación a los eventos nuevos de la historia hasta el punto de poder y deber hablar en el Pentateuco de dos leyes. Este es el significado del Deuteronomio. Para el Deuteronomio una ley que se actualiza no es una ley que se reniega sino más bien una ley que decide estar viva. Una ley que no se actualiza es una ley que muere. El Deuteronomio afirma y describe la legitimidad de este proceso. La presentación de los Diez Mandamientos en Éxodo capítulo veinte y Deuteronomio capítulo cinco demuestran este hecho de un modo claro y convincente. En el primer caso la ley es dada en un contexto de creación en el segundo en un contexto de redención. Dos generaciones diferentes de israelitas son los interlocutores y destinatarios de estas dos formulaciones (Deuteronomio 5:3) y no puede ser de otra manera. Hay principios eternos pero las leyes tienen que ser siempre nuevas.

---

4 Tanaj representa las tres secciones de la Biblia hebrea conocidas como Torá (Pentateuco), Nebiim (los profetas), Ketubim (los otros escritos).

"Más allá" de la ley: Luchar por la justicia

A la ley como objetivo de vida debe seguir la justicia como objetivo de la ley. Si esto no sucede nace el legalismo, es decir, la ley como meta de sí misma; la ley por la ley. Antes de la ley, en el caos, se desconocen las personas porque se ignoran los derechos primarios y específicos de cada uno mientras que en el legalismo, religioso o laico, se oprime a las personas porque se las considera solo como objetos de ley o solo como sujetos a deberes y a vínculos formales. En este caso la ley no indica un "más allá". Se ha vuelto estéril. El primer "más allá" positivo que la ley afirma y promueve son las personas. En el caso específico de los Diez Mandamientos la exégesis de Jesús es evidente y clara. Su objetivo es mostrar las personas y ponerlas en evidencia como realidad irreversible de toda historia humana: el prójimo y Dios. Es verdad, las personas existen solo gracias a las leyes: leyes biológicas, leyes jurídicas, leyes sociales, leyes de relación. Este es un hecho incontrovertible. Pero al mismo tiempo es incontrovertible el hecho que las personas son y poseen algo que va "más allá" de las leyes que las rigen y fundan. La ley es un elemento necesario pero al mismo tiempo insuficiente para describir la esencia de los seres humanos. La ley describe, por esencia, una regularidad, una constante. La persona, al contrario, encarna la capacidad y la posibilidad de romper esa regularidad a través de la creación de una sorpresa. Allí donde no hay sorpresa no hay persona. Ninguna persona puede ser la copia de otra o de algo que ya existió. Cada persona rompe la regularidad de la historia con su unicidad y su especificidad. En este sentido toda ley debe tender, debe aspirar y hacer posible el nacimiento de la persona como evento único e irrepetible. Ninguna persona puede realmente sustituir a otra como ninguna persona puede extenderse en otra. La nobleza de la ley reside en este objetivo. La ley debe estar al servicio del ser humano y no el ser humano al servicio de la ley. En este sentido la vocación de toda ley es establecer la justicia como reconocimiento pleno de cada persona. Reconocer formalmente alguien sin hacerle justicia significa desconocerlo. Solo la justicia es la prueba del reconocimiento concreto y cabal de las personas. Vivir en un sistema, una ciudad o un estado justo significa encontrar un lugar propicio para ser reconocidos como tales. Pero la justicia no es solo una categoría ética que califica una acción. También es una categoría social que describe una convivencia. La justicia no puede limitarse a ser una categoría individual. Ella es necesariamente una categoría colectiva porque el reconocimiento que me da como individuo tiene que concedérselo también a los demás que son como yo. No la persona en singular, sino las personas en plural, es decir las comunidades, los grupos y las sociedades, encarnan la plenitud de la justicia como verdadero "más allá" de la ley. Decir personas significa promover la convivencia, las relaciones, el respeto mutuo, la reciprocidad, la posibilidad de interacciones adecuadas, en una palabra, la justicia. Una vida y una sociedad

ordenadas pueden ser profundamente aberrantes e injustas. La justicia va más allá del orden social porque lucha por un horizonte más basto y específico donde a cada uno le sea reconocido lo que es suyo.

¿Cómo lograr que la justicia sea el resultado final de una sociedad que respeta las leyes? El filósofo y politólogo norteamericano John Rawls con su importante obra *Teoría de la justicia*[5] da una indicación específica al respecto. En primer lugar Rawls considera que el concepto de justicia debe ser prioritario y preferido al concepto de "bien". Si la sociedad se organiza privilegiando la categoría de "bien" y la maximización de este, como lo hace el utilitarismo, fuertemente criticado por Rawls, cualquier sociedad necesariamente acaba siendo desigual e injusta. Porque en este caso basta que la suma del "bien" total crezca, independientemente de la distribución desigual de este, para que el proceso de producción y de desarrollo sea validado y reconocido como eficaz. En segundo lugar, Rawls elabora dos principios que contribuyen al establecimiento de la justicia. El primero, es el *principio de igualdad* según el cual cada persona puede revindicar para sí misma la más amplia gama de libertades a condición que las mismas oportunidades sean garantizadas a los demás. El segundo, es el *principio de desigualdad* según el cual las desigualdades económicas o sociales, por ejemplo, en la distribución del poder y de la riqueza, son justas, relativamente, solo si crean beneficios compensativos para todos, en particular para los que más sufren las desventajas del sistema. No el *máximo bien* sino la *justa distribución* de las riquezas y de las oportunidades caracteriza una sociedad civil y respetuosa de las leyes. Este "liberalismo democrático" de Rawls ha revolucionado el pensamiento político los últimos cuarenta años y en distinta medida ha sido considerado e incorporado en el programa de los gobiernos liberales de derecha como en los gobiernos democráticos de izquierda. Su fuerza reside en el hecho de superar una visión sociopolítica que parte y se detiene en el individuo como elemento primario y absoluto y sobre todo porque reintroduce en política elementos éticos que habían sido relegados al margen como irrelevantes. La sociedad no puede limitarse a ser solo moral, ella tiene que necesariamente aspirar a ser políticamente justa tratando de distribuir equitativamente, entre todos sus miembros, los recursos y la riqueza que produce.

También en la Biblia, en el Antiguo Testamento, encuentra eco esta visión de la justicia como cumplimiento de la ley. Tal perspectiva esta sobre todo presente en los profetas, segundo grupo de libros de la Biblia hebrea (Nebiim). Los profetas tratan de mostrar al pueblo que hay un "más allá" de la ley que se concretiza específicamente en la promoción y en el estableci-

[5] John Rawls, *Teoría de la justicia* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998).

miento de la justicia. La ley por la ley o la obediencia ciega de la ley lleva a aberraciones que contradicen la vocación de la ley de crear un mundo justo y equitativo. Por este motivo el primer nivel de evaluación del éxito o del fracaso de la ley es dado por la justicia que esta sepa crear e introducir en el sistema. La justicia de los profetas sin embargo no es una justicia individual sino una justicia social, una justicia de las estructuras del sistema. No las acciones privadas sino los paradigmas estructurales deben ser tocados por la justicia. Si esto no sucede la ley se vuelve, en el mejor de los casos, instrumento de formalismo y en el peor de los casos, medio sofisticado de opresión y de alienación. Pero los profetas no se limitan a hablar de justicia distributiva. No basta dar a cada uno lo suyo o reponer las cosas en su lugar. La justicia para ellos tiene que ser redentora y dar inicio a un sistema nuevo. Si así no fuese la sociedad se volvería inmóvil y reforzaría sus propias anomalías. Bastaría con restituir a cada uno lo que le corresponde, garantizando al que tiene poco como al que tiene mucho la salvaguardia y conservación de un patrimonio y de una riqueza inamovibles. Se perpetuarían de esta manera las asimetrías y las diferencias estructurales haciéndolas acrecentar con el tiempo aún más hasta crear injusticias estructurales que desafíen el tiempo. La justicia redentora, en cambio, va un paso más allá porque distribuye a las personas lo que estas no se merecen en un acto de generosidad y confianza suplementario y gratuito. Solo así el sistema puede ser sanado y regenerado desde la base, dando lugar a un nuevo tipo de relaciones y de interacciones. El "más allá" de la ley, centro del mensaje de los profetas, por lo tanto va "más allá" de la ley como ley y "más allá" de la justicia retributiva que se limita a defender la equidad en un sistema que puede seguir siendo sofisticadamente injusto o solo parcialmente reformado, apuntando en cambio a una condena irreversible del sistema y al anuncio de la instauración de un sistema completamente nuevo.

"Más allá" de la ley: Promover la vida

El "más allá" de la ley no se limita a la justicia. A la justicia se añade la vida. La ley es promotora de vida. Esta es su vocación principal. Como con la justicia y la ley, hay una relación dialéctica entre la vida y la ley. La vida depende de la ley pero no puede ser reducida a ella. Con la vida aparece un plus, un suplemento que la ley es incapaz de decir o articular por sí misma. Lo puede solo señalar, indicar como horizonte, ser un signo precursor. En este sentido la ley es una condición necesaria pero al mismo tiempo insuficiente para explicar la vida. ¿Qué cosa añade la vida a la ley? Mencionemos en este contexto cuatro características: novedad, belleza, fertilidad y vulnerabilidad. Crear novedad es la capacidad de introducir en el mundo algo único, algo que existe por la primera vez. La vida se expresa siempre en singular. Una vida me-

dia o una vida estadística son una media vida porque para ser vida plena tiene que osar introducir en la historia una ruptura. Esto es el nacimiento; ruptura, nuevo inicio, aventura insólita, un nuevo ser que aparece y descompone el orden reinante. Jacob no fue una copia de Noé y ni siquiera de su abuelo Abrahán. Buena parte de la vida de Jacob puede ser explicada por lo que le precedió, por sus antepasados o por el contexto en el que vivió, pero no todo. En este sentido toda vida aparece como superflua porque no es causada, en su especificidad, por algo que la precede. Puede y tiene que ser condicionada, influenciada, tocada, impregnada por situaciones y agentes concomitantes o preexistentes, pero si es vida no puede ser determinada en modo absoluto. La vida humana en su esencia es contingente e innecesaria. Hubiese podido no existir. No tiene obligación de presencia. Esta es su riqueza. Si una vida se volviese necesaria y automática, se volvería vida de ley pero no vida "más allá" de la ley. La vida es también belleza. La belleza "de la ley" es armonía y simetría. Es belleza en un contexto de belleza. Todo la presupone y la impone como continuidad de una belleza que la circunda. No así la belleza de la vida que siempre indica un "más allá". Esta belleza es diferente, es asimétrica y sorprendente porque aparece a contracorriente, contra y "más allá" de las previsiones. Es imprevista, irregular, inesperada. Aparece en medio de la brutalidad y de lo que es feo, al lado de la desesperación y de la angustia, en el centro de la derrota y del conflicto, contradiciendo tenazmente todo lo que parece negarla. En este sentido la belleza de la vida es superflua e innecesaria en el contexto del cual emerge. No sirviendo a nada de lo viejo sirve a todo de lo nuevo. Es una belleza con vocación nueva. Abre pistas y horizontes. Es esperanza. La vida es también vida fértil. Produce frutos y deja huellas, engendra eventos y actores nuevos, introduce tramas inéditas y circunstancias sorprendentes. La vida no tiene temor de morir sino más bien de vivir sin engendrar vida, es decir de volverse infecunda. Ser fértil significa llevar a término el propio proyecto. El fruto de la vida es el resultado no solo de un parto, de un inicio, sino también el resultado de una atención continua y cuidadosa hasta el efecto final, hasta el pleno desarrollo. La vida no es avara ni calculadora, no se detiene en el beneficio o en el frío resultado. Ella siembra siempre con abundancia y con gozo. Pero la vida no solo es generosa consigo misma, con sus propios frutos. Lo es sobre todo con otras vidas. Se deja alegrar por otras vidas, esa es su alegría mayor. En este sentido la vida tiene ella misma un "más allá". Este "más allá" es la vida nueva que crea por donde pasa. Todo lo que toca renace, todo lo que mira reflorece. Su vitalidad es contagiosa. Es irrefrenable en esto. No puede evitarlo. Donde va se vuelve misionera y testigo de algo nuevo. Lucha y promueve, sufre y cree que allí donde la vida es amenazada, negada o suprimida, esta puede reaparecer y florecer otra vez. Estar a su lado necesariamente nos hace vivos. Esta vocación por la vida la hace también

frágil. Así como es vulnerable al inicio lo es también durante todo el recorrido. Nace en la fragilidad y perdura en la fragilidad. La vulnerabilidad de la vida no es una imperfección técnica de su funcionamiento ni un error estructural en su producción. Es signo de su apertura a la relación. La vida no puede estar sin otras vidas; ella vive ligada y en comunión con las demás. Lo que sucede a las otras lo percibe en su seno, el destino de las otras se vuelve su propio destino. Este es su "más allá"; no la vulnerabilidad autorreferida, el temor por sí misma, sino la vulnerabilidad y la empatía positiva por otras vidas, por el destino ajeno. Esta fragilidad estructural no es una debilidad sino una riqueza porque orienta la vida a vivir el destino de otras vidas como propio y el propio destino como compartido con los demás. Solo otra vida puede rescatarla. Esto es el significado de la resurrección en oposición a la inmortalidad. El rescate no está en nuestras propias manos sino en la confianza en el Otro. La riqueza de la vulnerabilidad lo da el otro; el prójimo, Dios.

La relación entre la ley y la vida es una relación paradójica. De un lado sin la ley la vida sería imposible pero de otro lado la vida con su opacidad resiste a ser completamente englobada en la ley. Esta relación compleja entre ley y vida es el tema central de un reciente libro escrito por el profesor Stefano Rodotà, notable jurista italiano de la Universidad de Roma, *La vida y las reglas*.[6] Las reglas o las leyes son indispensables para la vida. Sin ellas la vida se atrofia, involuciona y finalmente desaparece. Gracias a ellas la vida se vuelve vida ordenada y organizada, vida que funciona, vida eficaz. Pero el orden y la eficacia no dicen el todo de la vida. A menudo la vida no produce ni rédito ni resultados. Frustra las expectativas y penaliza las inversiones. Pero no obstante esto, la vida en esos momentos de asimetría entre la inversión y el resultado, no desaparece ni se encoje, sino más bien expresa su verdadera esencia en la paradoja, en el misterio. La vida es rica no solo por el objetivo alcanzado sino por el recorrido vivido, no por la meta festejada sino por las etapas gustadas, no por la euforia de la consumación final sino por la plenitud de la preparación intermedia. En una palabra la vida es y no debe ser; o dicho de otra manera, debe ser como es. Su sentido y significado resiste a la síntesis, a la evaluación, al balance conclusivo. Toda ley y toda regla encarnan un límite, una irreversible insuficiencia: la imposibilidad de dar cuenta de la plenitud de la vida, de este "más allá". Por este motivo para Rodotà la experiencia y la historia, personal o colectiva, no se expresan en la frase «las reglas y la vida» sino más bien en la frase «la vida y las reglas». La

---

6 Stefano Rodotà, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto* (Milán: Feltrinelli, 2009) (ed. esp.: *La vida y las reglas: entre el derecho y el no derecho*. Madrid: Trotta, 2010). El profesor Rodotà ha presentado este libro en Villa Aurora (seminario adventista italiano) en mayo del 2009.

vida poseerá siempre un suplemento, un "más allá" que las reglas y leyes pueden solo contentarse en mostrar desde lejos.

La tercera parte de la Biblia hebrea los Ketubim (otros escritos) a su modo se inscriben en la misma perspectiva. Es la llamada literatura sapiencial. Esta literatura describe una opacidad y una heterogeneidad congénita a la vida que solo la sabiduría es capaz de descifrar. A esta se opone, de un lado la racionalidad teórica, que en cambio tiende a reducir la complejidad de los eventos y de las personas a la claridad unívoca y unilateral del concepto poniendo de lado esas partes de la vida que aparentemente sobran, estorban o se interponen al paso determinado del análisis. De otro lado se opone a la sabiduría, la gemela contrapuesta y alternativa de la racionalidad teórica; la racionalidad práctica. Esta es crítica con la teoría y con la abstracción, prefiriendo el camino de la acción concreta y de la voluntad performativa, como camino superior y más idóneo para llegar al significado de las cosas. Ambas estrategias no añaden sino más bien quitan y reducen la riqueza exploradora de la sabiduría. Ambas se vuelven prisioneras de reglas, leyes teóricas o prácticas sin un auténtico "más allá". La sabiduría no es razón ni acción manipuladora. Es la toma de conciencia, la capacidad de maravillarse frente al misterio de la vida. No es tampoco inmovilismo, ni de pensamiento ni de acción. El misterio de la vida no paraliza la sabiduría sino más bien la pone en movimiento. La sabiduría no es resignación ni realismo. Tampoco es el intento presuntuoso de comprender exhaustivamente la vida con una fórmula teórica o práctica. La sabiduría es la gratitud de ver encarnada parte de la vida gratuitamente en un evento singular. Cada vida es vida particular, no encajable en ningún concepto monovalente y univoco. No puede ser inscrita en una categoría estándar o estadística. Por eso la vida es polivalente, plurívoca y heterogénea desde el inicio. La pluralidad no es para ella una caída o un percance sino más bien una oportunidad. La literatura sapiencial, por este motivo, más que describir la inmanencia del logos divino en la historia o el significado trascendente encarnado en el mundo común, llama la atención sobre la complejidad y la polivalencia como registros primordiales de la vida y de su desarrollo. La vida del y en el mundo no es solo vida mundana anónima y desordenada sino vida ya impregnada de Dios y de su presencia, esta es su complejidad. Al mismo tiempo la vida espiritual no es solo vida espiritual ordenada sino ya desde el inicio vida misteriosa y paradójica; esta es su complejidad. La literatura sapiencial eleva la complejidad a categoría explicativa. Detenerse en la complejidad de la vida espiritual o de la vida mundana no es sinónimo de distracción filosófica o pasatiempo inútil. Es más bien sobriedad y humildad frente a la polivalencia de la vida. Es signo de resistencia a la tentación laica o religiosa de reducir la vida a una sola cosa, a un concepto, a una norma, a una doctrina, a una idea; la eterna tentación de la monocausalidad. La vida es vida porque está unida al misterio, a las contra-

dicciones y a las ambivalencias que le dan espesor y trascendencia, es decir un verdadero "más allá".

"Más allá" de la ley: Lectura del Salmo 1

Quisiéramos, para completar este ensayo, volver a la Biblia y elaborar una lectura del Salmo 1 en relación a las tres dimensiones con las cuales hemos definido el "más allá" de la ley: la ilegalidad, la justicia y la vida. Antes de esto sin embargo es importante remarcar el hecho que la mejor exposición de la intención de la ley, de su esencia y de su horizonte lo da, en la Biblia, el libro de los Salmos. El libro de los Salmos no solo comienza con un salmo sobre la ley (Salmo 1) sino también en el centro de su estructura, allí donde se cruzan, llegan y parten, los principales motivos y categorías de este libro, se encuentra otro salmo sobre la ley; el Salmo 119. Este salmo es una sinfonía bien estructurada con veintidós estrofas sobre la ley, que corresponden a cada una de las letras del alfabeto hebreo (acróstico). En cada una de las estrofas se conjugan, se alternan, se entrecruzan ocho sinónimos de la ley (instrucción, regla, enseñanza, etcétera). Uno por cada uno de los ocho versículos que componen cada estrofa. Este dato literario, la presencia de la ley en lugares estratégicos, nos permite decir que efectivamente el libro de los Salmos encarna la mejor interpretación de la ley dentro la Biblia. Esto significa además que, si la alabanza libre y espontánea, gratuita y de corazón es el mensaje central del salterio, esta misma alabanza encarna entonces el verdadero espíritu de la ley, su meta, su horizonte. El salterio, en otras palabras, nos dice que la verdadera ley tiene siempre un "más allá". Este "más allá" de la ley en virtud de la ley no solo es, como lo hemos visto en este ensayo, lucha por la justicia o amor por la vida. Esto no es suficiente. El "más allá" de la ley, el verdadero "más allá" de la justicia y de la vida, es la alabanza. La alabanza es la ofrenda libre del creyente que abre y vuelca su corazón a Dios en un canto de confianza. El gesto gratuito y alegre de la alabanza corresponde al gesto gratuito y alegre del Dios que actúa en la historia humana en beneficio de cada hombre y mujer, creyente y no creyente. El salmo, la alabanza es una experiencia necesariamente relacional. Su verdadero "más allá" es el Otro. El verdadero otro para el hombre es Dios. Pero al mismo tiempo el verdadero otro para Dios no es el mundo sino el ser humano. La alabanza junta estos dos "más allá", el "más allá" del hombre (Dios) y el "más allá" de Dios (el hombre), y los une en un pacto, en una alianza: la alianza del canto y de la gratitud. El verdadero "más allá" de la ley se encarna entonces en una mirada, en un rostro, el rostro de Dios. Este canto de alabanza, sin embargo, no solo une al ser humano con su verdadero "más allá", Dios. Lo une también fuertemente consigo mismo, con su más íntimo "más acá": el dolor y el gozo. De hecho el salterio tiene dos tipos de cantos que son al mismo tiem-

po dos registros antropológicos esenciales: el lamento y el himno, la expresión del sufrimiento y la expresión de la alegría. Quien sigue la ley y su indicación acaba conociendo mejor a Dios y el ser humano. No hay entonces contradicción entre la ley y la alabanza. La alabanza es el mejor resultado que deriva de obedecer la ley y la ley es el mejor fundamento para poder conocer la plenitud de la vida en su exuberancia a través del canto.

En el Salmo 1 encontramos un canto con dos estrofas temáticas. Esto nos recuerda simbólicamente que la vida no es nunca monotemática, monocolor o unilineal. El creyente no puede cantar (describir) su vida en una sola estrofa porque la vida en su complejidad se articula necesariamente en varios niveles, canales, perspectivas o experiencias que requieren, para poder ser dichas, precisamente más de una estrofa. ¿Pero porque estrofas/cantos aproximativos y no descripciones analíticas precisas? Porque curiosamente la precisión de las descripciones analíticas resulta insuficiente para expresar el sentido pleno de las experiencias de vida con la intensidad y potencia del canto y de la poesía. Las estrofas son entonces no solo un artificio literario sino también expresan una realidad antropológica. Del versículo 1 al 3 tenemos la primera estrofa que se concentra en describir el perfil del justo. La segunda estrofa, del versículo 4 al 6, se concentra, en cambio, en la descripción del perfil del malvado. Estas dos estrofas no solo se refieren a dos personas diferentes, el justo y el malvado, se refieren también a una sola persona en dos etapas diferentes y opuestas de su experiencia. La primera estrofa tiene tres versículos cada uno de los cuales describe el recorrido del justo en su descubrimiento de la ley y de su "más allá". En el versículo 1 el justo escapa y evita el pecado. Rechaza estar con las personas que encarnan ese pecado voluntariamente, los malvados, porque estos representan un "más allá" negativo sin promesa. Ese "más allá" negativo es la ilegalidad, el desorden, el caos. Detenerse o distraerse con ellos sería renunciar a la legalidad, a la justicia y sobre todo a la vida. El versículo 2, versículo, central en el salmo, nos recuerda que el justo no se define solo por abstención sino sobre todo por participación. No basta evitar el mal para ser noble, hay que aprender, todavía, a hacer el bien. El bien para el salmista se llama ley. La ley sin embargo no solo tiene que ser cumplida. La ley sobre todo tiene que ser amada. Amar la ley significa descubrir su "más allá", tomar cabalmente en cuenta el horizonte del cual ella es signo.

Pero en el Salmo 1, concluyendo la primera estrofa (versículos 1-3) está todavía el versículo 3. Yo personalmente creo que el centro del salmo no es el versículo 2 sino el versículo 3. Es solo en este versículo que aparece con más claridad el verdadero "más allá" de la ley fundado sobre la ley misma. Este "más allá" es mostrado magistralmente por la figura del árbol. ¿Cómo encarna el árbol la ley pero al mismo tiempo su "más allá"? No hay árbol que pueda ser tal sin las leyes físicas, biológicas, bioquímicas que lo sostie-

nen. Pero todas esas leyes naturales están presentes en el árbol con algo más, que nosotros llamamos belleza. El árbol es esas leyes con además la belleza. El árbol como belleza es la encarnación perfecta de ese "más allá" de la ley. Este "más allá" es expansivo e inclusivo no restrictivo ni exclusivo. Ese "más allá" que es belleza, vida, exuberancia el árbol lo expresa a través de un doble eje. Por un lado tenemos el eje vertical compuesto por las raíces y las ramas. Un árbol para poder vivir debe tener buenas raíces y buenas ramas, tiene que estar bien plantado en la tierra y en el cielo. De la misma manera el hombre para poder vivir con significado tiene que amar la tierra y al mismo tiempo ser capaz de alzar los ojos al cielo. Esta es la doble vocación de cada ser humano, religioso o laico. Por otro lado el segundo eje, el eje horizontal, nos recuerda que toda vida es plena solo si sabe conjugar el amor por sí mismo con el amor al prójimo. Las hojas de un árbol sin fruto son la prueba de su inutilidad. La plenitud de la vida se alcanza solo cuando podemos dar a los demás el fruto que nos representa, lo mejor de nosotros, nuestras mejores capacidades. Pero al mismo tiempo producir solo fruto sin hojas podría representar una traición, la traición a nosotros mismos. Un árbol no puede ser criticado porque tiene hojas. Lo puede ser si tiene hojas y no tiene frutos. Pero puede ser criticado también si tiene solo frutos y le faltan las hojas. Las hojas representan lo que el árbol tiene para sí mismo y que no tiene necesariamente que dar a los demás porque es suyo, su intimidad, sus secretos. Este "más allá" que representa el árbol en relación a la ley no se consuma en el árbol o en su fruto. Incluso el árbol como "más allá" de la ley tiene su propio "más allá". Esta es la cualidad extrínseca del árbol como de todo ser humano. En el salmo ese más allá es mostrado con la metáfora del "agua". El agua en este canto es un símbolo de Dios porque es Dios que da al árbol la energía y la vida para que este pueda sobrevivir y ser fértil. No tenemos aquí una antropología de la autonomía absoluta sino más bien una antropología relacional. El punto de partida no es el hombre como átomo sino el hombre en relación, con los demás seres humanos y sobre todo con Dios. El hombre en relación, el hombre en alianza, como punto de inicio de toda experiencia de vida, no es otro cosa sino el hombre que ha aprendido a vivir con su "más allá". No solo la ley sino cualquier realidad que pretende y aspira a ser viva tiene, reconoce y cuida su "más allá" como la categoría más preciosa que la afirma y que al mismo tiempo más la trasciende.

8

Modelos de inspiración: Aprendiendo de Ellen G. White[1]

Frank M. Hasel
Seminar Schloss Bogenhofen, Austria
frank.hasel@bogenhofen.at

Definición de inspiración

El término 'inspiración' procede de la versión latina de la palabra griega *theopneustos* (literalmente, "inspirado por Dios").[2] El apóstol Pablo usa esta expresión en 2 Tim 3:16 para describir la influencia del Espíritu Santo en los escritores bíblicos, mediante la cual fueron capacitados para redactar de manera segura y fiable la verdad que Dios quería comunicar a la humanidad.[3]

---

1 Este artículo se presenta en honor a Roberto Badenas, cuyas enseñanzas, predicaciones y publicaciones han enriquecido a innumerables alumnos, profesores y miembros de iglesia por todo el mundo. Su teología y su vida han estado marcadas por un profundo amor hacia la Palabra de Dios y movidas por una elevada visión de la misma, tomando en serio su inspiración y autoridad divinas. Personalmente me he beneficiado en gran manera de sus múltiples intuiciones teológicas y he disfrutado inmensamente con su fino y elegante humor cristiano. Fue para mí un gran privilegio trabajar con él en el Comité de Investigación Bíblica de la División Euroafricana desde 1995 hasta 2010.

2 El significado literal de *theopneustos* es "inspirado por Dios". La fuente de la inspiración es Dios y no la mente del ser humano. La expresión «toda la Escritura» es una traducción de las palabras griegas *pasa grafe*. El sustantivo *grafe* nunca se usa en el NT cuando se habla de un libro individual de la Biblia. Pablo está transmitiendo la idea de que todos los pasajes de la Escritura están inspirados por Dios. No existe "Escritura" que no sea inspirada. *Cf.* Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View [California]: Pacific Press Publishing Association, 1980), 68-69.

3 Cuando el apóstol Pablo escribe: «Toda la Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra» (2 Tim 3:16-17), de ello se deduce que el mensaje inspirado es seguro y digno de confianza. Solo un contenido de ese tipo es apropiado para enseñar, redargüir y corregir. En su fiabilidad, el mensaje bíblico refleja el carácter fidedigno de su autor primario, el Santo Dios. Por eso la Biblia posee la cualidad de "Escritura Santa". Para una sucinta definición y presentación del concepto bíblico de inspiración, ver René Pache, *Inspiration und Autorität der Bibel,* 2.ª ed. (Wuppertal: R. Brockhaus, 1976), 37-48; Wayne A. Grudem, «Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture», en ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge, *Scripture and Truth* (Grand Rapids [Michigan]: Zondervan, 1983), 19-59; y también, más recientes, desde una perspectiva adventista: Peter M. van Bemmelen, «Revelation and Inspiration», en ed. Raoul Dederen, *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*

El mismo Espíritu divino que revela a Dios y descubre la verdad a los autores bíblicos, también los faculta para que pongan por escrito lo que les revela y desea que transmitan a la humanidad. El apóstol Pedro recalca que la segura palabra profética de la Escritura no vino por voluntad de seres humanos sino que procede de Dios. «Los santos hombres de Dios hablaron *siendo* inspirados por el Espíritu Santo» (2 Pe 1:21). Llamamos inspiración al proceso por el cual el Espíritu actúa en seres humanos divinamente escogidos para moverlos a proclamar mensajes procedentes de Dios (*cf.* 1 Sam 3:21; Is 22:14; Jl 2:28-29; Mt 11:27; Ef 3:3; 2 Pe 1:19-21).[4] En la Escritura y en el pensamiento de Ellen G. White no se hace la distinción técnica, usual en nuestros días, entre el proceso de generación de los contenidos bíblicos y el de su redacción.[5] La revelación y la inspiración se hallan tan íntimamente entrelazadas que resulta difícil e infructuoso separarlas.[6] Ellen G. White creía que la Biblia es «revelación divina» (Ed 115), «revelación de Dios» (8TI 339), y una «revelación completa» (ATO 185; *BE, 20 de julio, 1892*).* Al mismo tiempo, ella se refiere a la Escritura como la Palabra de Dios «inspirada» (NEV 209) e identifica a la Biblia como la «Palabra de inspiración» (*RH, 11 de marzo, 1902*; *1MR 52*), el «libro de la inspiración» (PP 585), y el «gran tesoro de la verdad inspirada» (CS 176). Para ella, *toda* la Escritura es dada por inspiración de Dios (2 Tim 3:16; HAp 400; FV 14; *Ed 171*; *SW 46*; *SpTEd*

(Hagerstown [Maryland]: Review and Herald Publishing Association, 2000), 22-57; y Fernando Canale, «Revelation and Inspiration», en ed. George W. Reid, *Understanding Scripture: An Adventist Approach,* Biblical Research Institute Studies, vol. 1 (Silver Spring [Maryland]: Biblical Institute General Conference of Seventh-day Adventists, 2005), 47-74. Ver también Peter M. van Bemmelen, «The Authority of Scripture», en *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, vol. 1, 75-89 y Frank M. Hasel, «Presuppositions in the Interpretation of Scripture», en *Understanding Scripture: An Adventist Approach*, vol. 1, 27-46.

* *N. del T.*: Para evitar una excesiva extensión del texto, las referencias a obras de Ellen G. White se dan en general como aquí, es decir, con los títulos abreviados y el número de página sin más, o bien indicando la fecha si se trata de una publicación periódica. Además, si se citan fuentes en español, se usa letra redonda; y si son fuentes en inglés, letra cursiva. Para las claves de las abreviaturas de los títulos en español, se puede ver: <http://m.egwwritings.org/bibliography.php?lang=es&collection=56&section=all> [Consulta: 26 noviembre 2012].

Y para las claves de los títulos en inglés:

<http://m.egwwritings.org/bibliography.php?lang=en&collection=2&section=all> [Consulta: 26 noviembre 2012].

4 Bemmelen, «Revelation and Inspiration», 34.

5 James H. Burry, «An Investigation to Determine Ellen White's Concepts of Revelation, Inspiration, 'The Spirit of Prophecy' and her Claims About the Origin, Production and Authority of her Writings» (tesis de magíster, Andrews University, Berrien Springs [Michigan], 1991), p. 41 ss.

6 *Cf.* Frank M. Hasel, «Inspiration», en *Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Denis Fortin y Jerry Moon (Hagerstown [Maryland]: Review and Herald, 2010 en prensa).

148; *BE, 1 octubre 1892*). Es «la palabra inspirada de Dios» (*ST, 21 marzo, 1906*). Ellen G. White llama al registro bíblico «historia inspirada»; la considera redactada por «escritores inspirados» (4TI 13), transmitida por «la pluma inspirada» (4TI 15); es «la palabra escrita de Dios» (*YI, 24 de julio, 1902*). Así, para Ellen G. White hay autores inspirados igual que hay escritos inspirados. La Biblia es una auténtica unión entre lo divino y lo humano en la que el Señor usa y capacita a seres humanos falibles para que, guiados por el Espíritu Santo, escriban libremente la palabra de Dios en su idioma y con sus características peculiares, en un marco histórico específico.

Cómo usa Dios a los profetas para revelarse a sí mismo

La Biblia nos cuenta que Dios en su soberanía y sabiduría escoge libremente y capacita a seres humanos para ser portadores de su mensaje a la gente. El proceso de la autorrevelación divina abarca una amplia variedad de experiencias por lo que se refiere a la revelación (Hebreos 1:1), incluyendo visiones y sueños, comunicación verbal e imágenes panorámicas que presentan «pasado, presente y futuro» (5TI 61; *GC xi*). «El don de profecía, concedido a sus siervos los profetas y los apóstoles, parece haber sido una de las vías más eficaces escogidas por Dios para revelarse a su pueblo (Nm 12:6; Dt 18:15,18-22). Estos profetas, cuyo ministerio culminó en la persona y en el ministerio de Jesucristo, fueron los instrumentos usados por el Señor para traer las Escrituras a la existencia. Ellos nos proporcionan ese conocimiento *sobre* Dios que *procede de* Dios, autorizado y normativo.»[7] Un profeta es un portavoz del Señor y representa a Dios ante el pueblo.[8]

Aunque la Biblia afirma repetidamente el hecho de la inspiración divina, no revela mucho sobre el *cómo* del proceso de inspiración. No obstante, a partir del testimonio de la Escritura se puede concluir de manera segura que el Dios bíblico es un Dios personal que habla y actúa. Los actos comunicativos de Dios se pueden percibir en sus revelaciones y en el proceso de la inspiración divina. Las cosas que Dios nos ha revelado son para que las conozcamos (Am 3:7). La revelación divina genera la Escritura (*cf.* 2 Pe 1:19-21). Para dar

---

7 Raoul Dederen, «The Revelation-Inspiration Phenomenon According to the Bible Writers», en *Revelation and Inspiration,* ed. Frank Holbrook y Leo van Dolson, Adventist Theological Society Occasional Papers, vol. 1 (Berrien Springs [Michigan]: Adventist Theological Society Publications, 1992), 10-11.

8 T. Housel Jemison, *A Prophet Among You* (Mountain View [California]: Pacific Press Publishing Association, 1955), 52-55, 125.

origen a las «santas Escrituras» (Ro 1:2),[9] Dios empleó agentes humanos. La información que es fruto del proceso de revelación-inspiración abarca verdades espacio-temporales e históricas concretas, y afirma la conducción divina en la redacción de la Escritura.[10] Peter van Bemmelen ha señalado acertadamente que la cuestión de:

> «…si la inspiración debería ser atribuida a los autores inspirados o a las Escrituras redactadas por ellos es en gran medida un dilema innecesario. Está claro que el *locus* primario de la inspiración radica en las personas. El Espíritu Santo impulsó a personas para que hablaran o escribieran; con todo, lo que ellas hablaron o escribieron era la palabra inspirada de Dios.»[11]

Cómo guía el Espíritu Santo a los profetas al comunicar la revelación divina

Al mover y conducir a sus instrumentos humanos, la acción providencial de Dios dentro del flujo de los acontecimientos históricos «guió la recepción de la información y la formación de las ideas en los escritores bíblicos por medio de un proceso histórico de revelaciones cognitivas divinas que les llegaron de formas diversas».[12] Al hacer esto, Dios no eliminó sus individualidades ni suprimió sus personalidades. Tampoco cercenó su libertad. Y no obstante el Espíritu Santo dirigió a los autores bíblicos, guiando sus mentes y sus pensamientos para seleccionar lo que hablar y para ayudarlos respecto a lo que habían de escribir, de modo que pusieran fielmente por escrito en palabras fiables y apropiadas aquello que el Señor les revelaba.[13] Dios no les dictaba las

---

9 Al llamar a la Biblia «santas Escrituras» (Ro 1:2), el apóstol Pablo expresa la convicción de que su contenido literario procede del Santo Dios que comunica algo a los seres humanos, contenido que se manifiesta por escrito.

10 Canale, «Revelation and Inspiration», 67.

11 Van Bemmelen, «Revelation and Inspiration», 39. En otra parte este mismo autor resume así las certezas bíblicas sobre el proceso de inspiración: «Hay escasas dudas de que tanto los pensamientos como las palabras están implicadas en este proceso [de revelación-inspiración]» (Van Bemmelen, «Revelation and Inspiration», 40). Esto también ha sido recientemente reconocido por otro destacado erudito adventista, Fernando Canale, quien escribe: «Aunque la "guía" y la "orientación" divinas operaron sobre agentes humanos, a través de ellas llegaron las palabras de la Escritura. En este sentido, el modelo bíblico de R[evelación]-I[nspiración] es "verbal"» (Canale, «Revelation and Inspiration», 67). Canale diferencia cuidadosa y atinadamente entre varios conceptos de inspiración verbal y se distancia de algunos supuestos antibíblicos, los cuales intervienen en muchos sistemas teológicos tradicionales condicionando la comprensión de la inspiración desde bases extrabíblicas e introduciendo un concepto de inspiración verbal no bíblico.

12 Canale, «Revelation and Inspiration», 66.

13 Richard M. Davidson, «Biblical Interpretation», en *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, ed. Raoul Dederen (Hagerstown [Maryland]: Review and Herald Publishing Associa-

palabras. Ellen G. White rechazó claramente cualquier concepto de inspiración según el cual Dios dicte mecánicamente al profeta cada palabra y cada letra. Esto haría que todo en la Escritura fuera tan inspirado «como los Diez Mandamientos» (1MS 27), escritos palabra por palabra por el propio dedo de Dios. Es interesante que ella nunca empleó la expresión "inspiración verbal", asociada tan a menudo con un modo mecánico de inspiración. En vez de ello, habló de la «veracidad de la Escritura» (PP 215) y de la «verdad de las narraciones del Antiguo Testamento y del Nuevo» (CS 513; *CE 193*; *cf.* 8T *258*).[14] Así, los adventistas del séptimo día afirmamos que «toda la Escritura es una unión indivisible e indistinguible entre lo divino y lo humano».[15]

El resultado de este proceso de revelación-inspiración divina es que la Biblia merece plena confianza. Es el «único libro digno de confianza» (*RH, 20 de abril, 1897*), en el que Dios ha dado «instrucciones definidas e inequívocas» (5TI 229; *cf. 8T 299*). Es «el libro guía para los habitantes de un mundo caído» (1MS 19), «una guía infalible» (HAp 403; 5TI 366) y una «norma infalible» (CM 411; *Ev 156*; *4T 312*) por la cual incluso las ideas científicas humanas han de ser evaluadas (8TI 339). Es «el Libro de los libros, el que Dios ha dado a los hombres como guía infalible» (EC 54; *cf. 4T 312*; *LS 472*). «La Biblia es la voz de Dios hablándonos, igual de segura que si pudiéramos oírla con nuestros oídos» (*6T 393*). De ahí que «las Santas Escrituras deben ser aceptadas como dotadas de autoridad absoluta y como revelación infalible de su voluntad» (FV 15; *GC vii*). Como tales, son «la regla del carácter; nos revelan doctrinas, y son la piedra de toque de la experiencia» (EJ 112; *GC vii*). Es «clara en todo punto [esencial] para la salvación del alma» (5TI 660).

Buena parte de la discusión sobre inspiración se ve entorpecida por la ausencia de una comprensión clara de los diferentes modelos de inspiración, empleados con variados enfoques y desde diversos sistemas teológicos. Examinaremos brevemente esos distintos modelos de inspiración y sus implicaciones para la teología. Esto nos ayudará a entender mejor qué modelo es el bíblicamente apropiado y apoyado por Ellen G. White.

---

tion, 2000), 62. Peter van Bemmelen ha señalado correctamente que en el proceso de revelación-inspiración están implicados «tanto los pensamientos como las palabras» (van Bemmelen, «Revelation and Inspiration», 40; *cf.* esp. 34-45 para una descripción de este fenómeno más plenamente representativo de la visión adventista).

14 Parece que en la raíz de la mayoría de las posturas críticas, pasadas y presentes, se encuentra una comprensión errónea de la inspiración verbal, según la cual la inspiración funciona de modo mecánico, eliminando la intervención humana y efectuando, en el ámbito de las palabras, cambios que resultan imposibles.

15 Davidson, «Biblical Interpretation», 62; respecto a la enseñanza bíblica sobre revelación e inspiración, ver también el equilibrado artículo de van Bemmelen, «Revelation and Inspiration», 22-57.

Modelos de inspiración

Cualquier discusión sobre los diferentes modelos de inspiración se torna a veces más difícil debido a la confusión originada por las distintas terminologías usadas por los autores, en ocasiones, incluso, para un mismo modelo. Con todo, existen al menos estos cuatro modelos de inspiración que examinaremos brevemente a continuación.

Modelo de inspiración comunitaria

Un modelo de inspiración que está de moda en los círculos más liberales es el que podemos llamar modelo de inspiración comunitaria. En este modelo, la idea de inspiración se entiende como un proceso en el que la misma se desplaza desde la Escritura y las personas individuales que son inspiradas, a la comunidad en cuyo seno se desarrolló y para la cual fue registrada.[16] Aquí la inspiración «se localiza y acontece tanto en la comunidad de fe, a partir de cuya experiencia fueron formuladas y reformuladas las tradiciones, como en el proceso de dar forma final a los libros bíblicos».[17] James Barr, un ferviente crítico de la comprensión tradicional de la inspiración, lo ha expresado en los siguientes términos:

> «Si es que hay inspiración, entonces ha de abarcar todo el proceso de producción que ha conducido al texto final. La inspiración por tanto debe asociarse no solo al pequeño número de personas excepcionales como san Mateo o san Pablo, sino que ha de extenderse a una amplia serie de personas anónimas, tanto que se ha de considerar que pertenece más a la comunidad como un todo que a un grupo de personas harto excepcionales que a través de su exclusiva inspiración "dieron" las escrituras a la comunidad. En este sentido, la escritura surgió de la comunidad: fue un producto de la iglesia.»[18]

El hecho de que se considere que la comunidad esté inspirada y que la inspiración cubre un proceso de transmisión significa en última instancia que «no [es] el texto lo que importa»,[19] pues «el *locus* de autoridad se sitúa más allá del

---

16 Un reciente y típico representante de este enfoque es Paul J. Achtemeier, *Inspiration and Authority: Nature and Function of Christian Scripture* (Peabody [Massachusetts]: Hendrickson Publishers, 1999). Sus ideas fueron ya presentadas en su libro anterior *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980).

17 Achtemeier*, Inspiration and Authority*, p. 102.

18 James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 27.

19 Achtemeier*, Inspiration and Authority*, p. 146.

texto mismo»,[20] en la iglesia. La autoridad de la Escritura queda reducida a una autoridad funcional[21] que no se funda en su inspiración divina sino en la autoridad de aquel en quien radica la «capacidad de *escribir* la realidad».[22] A causa de que la inspiración se ve desplazada desde los individuos escogidos y desde el texto de la Escritura hasta la comunidad de la fe, «la autoridad de la Escritura se demuestra entonces, no en la forma literaria en que ha quedado plasmada, como sostendrían los partidarios de la inerrancia, sino más bien en su poder para crear y conformar la realidad. Es la experiencia de la comunidad de la fe con la Biblia la que da la base para la confesión de la autoridad de esa Biblia».[23] Peter van Bemmelen ha indicado como respuesta a tal posición que «dada la ausencia de pruebas sobre el *locus* de la inspiración en una comunidad más que en un escritor bíblico, las declaraciones de la Escritura deben mantenerse en pie. El *locus* de la inspiración está en el autor inspirado».[24] En el modelo comunitario de inspiración la iglesia se sitúa por encima de la Biblia. Es evidente por qué tal modelo ha recibido cálidas recomendaciones de los eruditos católicos romanos, para quienes «la inspiración de la Escritura es "solo" un momento dentro de la autoría fundamental de la iglesia por parte de Dios».[25]

Modelo de inspiración basada en el encuentro

En el modelo de inspiración basada en el encuentro,[26] la revelación como comunicación de información por parte de Dios a los profetas queda depreciada. En contraste con la visión convencional de la revelación como impartición de conocimiento (divino), los representantes de este modelo creen que la revelación es solo un encuentro no verbal entre Dios y el profeta, en el cual no se proporciona ninguna información.[27] El erudito adventista Herold Weiss, es-

---

20 Ibíd., 147.

21 Ibíd., 146.

22 Ibíd., 151.

23 Ídem.

24 Van Bemmenlen, «Revelation and Inspiration», 39.

25 Caso de Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Crossroad, 1990), 375.

26 Entre otros, Friedrich Schleiermacher, Martin Buber, Karl Barth y Emil Brunner han contribuido al desarrollo de este enfoque de diferentes maneras. Para una presentación típica, ver Emil Brunner, *Truth as Encounter,* nueva ed. ampliada (Philadelphia: Westminster Press, 1964).

27 Para una concisa discusión del modelo del encuentro desde una perspectiva adventista, ver Dederen, «The Revelation-Inspiration Phenomenon According to the Bible Writers», 1:11-15; y Canale, «Revelation and Inspiration», 53-54, 60.

pecializado en Nuevo Testamento, ha descrito su modelo del encuentro para la revelación y la inspiración del siguiente modo:

> «No entiendo que la revelación sea esencialmente la comunicación de información divina dada por el Espíritu a los autores de la Biblia; tampoco considero que la fe sea la aceptación de esta información. La revelación, más bien, es por encima de todo un desvelamiento divino que crea una comunidad en la cual la vida expresa dicha revelación en símbolos de acción, imaginación y pensamiento bajo la orientación de los profetas.»[28]

En este modelo el origen de los conceptos y de las palabras de la Escritura no es divino sino humano. La imaginación humana, la comunidad y la tradición devienen la fuente a partir de la cual surgen los libros completamente humanos de la Escritura.[29] En consecuencia, el acto de inspiración no llega al nivel personal de los pensamientos de los autores bíblicos ni la inspiración tiene impacto alguno en las palabras escritas por ellos. Las declaraciones sobre Dios y la verdad, tal como se encuentran en la Escritura, son meras reflexiones posteriores de los autores bíblicos sobre el impacto no verbal que Dios causó en ellos en el fenómeno de la revelación, durante el cual nada fue dicho ni comunicado.[30] Dado que los autores bíblicos son dejados enteramente a sí mismos sin orientación ni supervisión de Dios cuando escriben sus mensajes, la Biblia no es más que un testimonio humano falible de esa revelación.[31] De ahí que la Escritura contenga numerosos errores y equivocaciones, no solo en detalles históricos sino también en sus declaraciones teológicas.

Modelo de inspiración verbal

En el modelo de inspiración verbal, se cree que la inspiración tiene su *locus* primario en el texto bíblico (*cf.* 2 Tim 3:16) y que la terminología exacta de este está perfectamente determinada por Dios. Un teólogo progresista señaló que «puede decirse razonablemente que la inspiración verbal de algún modo ha sido la opinión mayoritaria sobre la naturaleza de la Escritura a lo largo de

---

28 Herold Weiss, «Revelation and the Bible: Beyond Verbal Inspiration», *Spectrum* 7, n.º 3 (1975): 52. Otro autor describe la inspiración como un confuso y subjetivo «fuego en los huesos» que mueve a los profetas y a los apóstoles a escribir y a hablar [de] lo que han experimentado en la presencia del Espíritu Santo (Alden Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers* (Hagerstown, Maryland: Review and Herald Publishing Association, 1991], 53).

29 Canale, «Revelation and Inspiration», 53.

30 Dederen, «The Revelation-Inspiration Phenomenon», 11.

31 Van Bemmenlen, «Revelation and Inspiration», 52.

la mayor parte de la historia cristiana».[32] Con frecuencia la inspiración verbal se equipara, especialmente por sus críticos, con una teoría del dictado divino de la Escritura, lo que supone una rígida visión mecánico-verbal de la inspiración, en la que las palabras mismas son inspiradas y, de hecho, dictadas por el Espíritu Santo.[33] Según este modelo, que existía especialmente entre unos cuantos teólogos protestantes durante la época de la así llamada ortodoxia protestante, el escritor bíblico es meramente un canal pasivo a través del cual fluye la inspiración divina pero no aporta nada a la composición del texto bíblico.

Se ha de hacer constar, para ser justos con los representantes del modelo verbal, que «las modernas teorías de inspiración verbal, sin embargo, han rechazado por lo general la idea de dictado»[34] y no alegan que el Espíritu Santo violente la individualidad de los autores bíblicos, pues una comprensión puramente mecánica de la inspiración no puede dar cuenta de la diversidad percibida en los diferentes autores.[35]

Si nos tomamos en serio el propio testimonio que la Biblia ofrece sobre su origen[36], no puede negarse una cierta dimensión verbal conectada con la idea de inspiración. Sin embargo, la expresión "inspiración verbal" reduce la idea de inspiración unilateralmente al texto de la Escritura y se asocia con la eliminación de la dimensión humana en la génesis de esta. Aunque sostiene una elevada visión de la Palabra de Dios, involucra connotaciones teológicas que resultan problemáticas. Canale señaló recientemente que en el modelo de inspiración verbal la idea de providencia divina soberana como un fenómeno causal irrefrenable que todo lo envuelve, y que invalida sin remedio cualquier iniciativa surgida de la libertad humana en el proceso de inspiración, deriva de

---

32 John Barton, «Verbal Inspiration», en *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. Coggins y J. L. Houlden (London: SCM Press, 1990), 720.

33 Por ejemplo, Quenstedt, un respetado teólogo luterano, escribiendo en 1685, subrayaba que las palabras literales de la Biblia son dadas por Dios: «El Espíritu Santo realmente proveyó, inspiró y dictó las propias palabras y todos y cada uno de los términos individualmente» (*Theologia didacticopolemica*, 1685, 1.72, citado en John K. S. Reid, *The Authority of Scripture: a study of the Reformation and post-Reformation understanding of the Bible* (London: Methuen, 1957), 85, citado a su vez en Barton, «Verbal Inspiration», 720.

34 Barton, «Verbal Inspiration», 720.

35 Ídem.

36 *Cf.* Grudem, «Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture», 19-59.

las ideas griegas de un Dios intemporal más que de la Biblia.[37] Así pues, no es deseable emplear dicha expresión.

Modelo de la inspiración del pensamiento

En contraste con la rigidez de la inspiración verbal, donde el foco se pone exclusivamente en el texto, el modelo centrado en el pensamiento toma en consideración (también) que los propios autores bíblicos son inspirados. Este modelo, según el cual la inspiración opera en el nivel de la persona, es muy popular entre los adventistas porque en varias ocasiones Ellen G. White efectuó categóricas declaraciones que ponían énfasis en la inspiración de los pensamientos.[38] El modelo afirma que a la mente del profeta se le revela un contenido cognitivo específico. En esto difiere del modelo de la inspiración basado en el encuentro, que niega cualquier contenido proposicional en el proceso de revelación-inspiración. La inspiración del pensamiento también se distingue del modelo comunitario, pues la inspiración actúa en el nivel del autor bíblico individual, y no en un proceso desarrollado en la comunidad. Difiere igualmente de la rígida inspiración mecánico-verbal, pues reconoce el libre albedrío del escritor bíblico para expresar el mensaje divino en palabras humanas. Las palabras empleadas *no* son un esperanto celestial dictado letra a letra, sino que son escogidas libremente por los mensajeros de Dios. Sus personalidades y estilos literarios son los suyos propios. El Espíritu Santo no coarta la mente del autor bíblico, como si esta hubiera de ser «forzada dentro de cierto molde» (1MS 25). Hablando de su propio ministerio, Ellen G. White afirma: «Aun cuando soy tan dependiente del Espíritu del Señor para escribir mis visiones como para recibirlas, las palabras que

---

37 Canale, «Revelation and Inspiration», 52. Según este autor, tal teoría puede hallarse en los supuestos filosófico-hermenéuticos agustiniano-calvinistas que derivan, más que de la Biblia misma, de una particular visión griega de la realidad (ibíd., 55).

38 Ellen G. White ofreció una temprana expresión del modelo de la inspiración del pensamiento en 1883, cuando afirmó: «Nosotros [los adventistas] creemos que la luz dada por Dios a sus siervos es para la iluminación de la mente, impartiendo de este modo los pensamientos y no (salvo en raros casos) las propias palabras en las que las ideas deberían expresarse» («General Conference Proceedings», *Review and Herald*, 27 noviembre 1883, 741-742). La clásica declaración de Ellen G. White, a menudo citada, dice así: «La Biblia está escrita por hombres inspirados […]. No son las palabras de la Biblia las inspiradas, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo. Pero las palabras reciben la impresión de la mente individual. La mente divina es difundida. La mente y voluntad divinas se combinan con la mente y voluntad humanas. De ese modo, las declaraciones del hombre son la palabra de Dios» (1MS 24). Sobre Ellen G. White y la inspiración del pensamiento, ver la discusión del texto así como Hasel, «Inspiration».

empleo al describir lo que he visto son mías, a menos que sean las que me habló un ángel, las que siempre incluyo entre comillas» (*RH, 8 de octubre, 1867*, citado en 1MS 41-42).

Basándose en algunas declaraciones seleccionadas de Ellen G. White sobre inspiración del pensamiento, algunos adventistas han tratado de introducir una variante de este modelo según la cual la inspiración solo trabaja en el proceso de pensamiento de los escritores bíblicos y se detiene antes de llegar a sus palabras. Asumen así una dicotomía entre pensamiento y palabras[39] y argumentan que las palabras utilizadas por los autores bíblicos son a veces erróneas y falibles en lo que declaran. Da la impresión de que algunos recurren a este modelo revisado de la inspiración del pensamiento para dar cuenta de los errores y contradicciones de la Escritura,[40] explicar lapsus de memoria,[41] e imprecisiones en números y afirmaciones históricas.[42] Otros sostienen que Ellen G. White ha «conducido al adventismo lejos de las ideas

---

39 *Cf.* el penetrante análisis en Canale, «Revelation and Inspiration», 56.

40 Recientemente, tal postura ha sido promovida en varios libros, casos de Alden Thompson, *Escaping the Flames: How Ellen G. White Grew from Fear to Joy—and Helped me do it too* (Nampa [Idaho]: Pacific Press, 2005), y Graeme Bradford, *Prophets are Human* (Victoria [Australia]: Signs Publishing Company, 2004). Estos autores enfatizan el aspecto humano (falible) en el proceso de inspiración con el fin de explicar las contradicciones y errores de los profetas divinos. Debería señalarse, sin embargo, que la comunicación humana no es necesariamente falsa ni inexacta. Aunque es posible errar y comunicarse de manera equivocada y engañosa, lo cierto es que la mayor parte de nuestra comunicación se caracteriza por la veracidad y la corrección. Incluso los seres humanos falibles son plenamente capaces de comunicar la verdad de modo fiable. En la comunicación de Dios con el ser humano, cabe asumir esto incluso con mayor razón, pues Dios es veraz y se puede confiar en él. Como creador del lenguaje, es capaz de comunicarse de tal modo que asegure la fiabilidad de su mensaje. Aunque Dios no anula la normal función humana a la hora de escribir y comunicar su mensaje, conocemos varios ejemplos de intervenciones correctivas directas usadas por el Espíritu Santo en el proceso de inspiración para asegurar que el mensaje divino se transmita de modo fidedigno. Ellen G. White, por ejemplo, menciona que la memoria es fortalecida (1MS 41-42; *2SG 292-293*), que se provee ayuda para encontrar «las palabras apropiadas» (1MCP 316; *2MR 156-157*) y que pueden impartirse nuevas revelaciones (3MS 38-39, 124). De manera similar, en la Biblia tenemos el ejemplo de las profecías de Balaam (Nm 22:1–24:25; *cf.* PP 416, 420, 423-424), en las que Dios interviene ocasionalmente para evitar ser tergiversado por el profeta, quien, por causa de su interés propio, quiere cambiar la verdad divina por una mentira. Así pues, «podemos afirmar la total fiabilidad de la Escritura dentro de los parámetros de las normales limitaciones del pensamiento y del proceso lingüístico. Dado que toda la Biblia es revelada e inspirada tanto en el nivel del pensamiento como en el del lenguaje humano, aquella no representa la divina perfección; sin embargo, sus palabras revelan de manera fidedigna los pensamientos y la voluntad divinos para nosotros» (Canale, «Revelation and Inspiration», 65).

41 Thompson*, Inspiration*, 224-225.

42 *Cf.* ibíd., p. 223-236 y pássim. Thompson ha empleado deliberadamente "palabras suaves y amistosas" para describir esas "diferencias" (Thompson, *Inspiration*, 144-145).

de inerrancia e infalibilidad».[43] George Knight proclama que la profetisa limita la infalibilidad de la Biblia al reino de la salvación y admite errores en otras áreas.[44]

Debería notarse, sin embargo, que las palabras son el primer medio para expresar pensamientos. «Incluso la teoría de que no son las palabras sino el contenido de la Biblia lo que está inspirado es difícil de mantener a la luz del reconocimiento, presente en los estudios lingüísticos modernos, de que el contenido de un texto no puede separarse de las palabras mediante las cuales se expresa. Si las palabras fueran diferentes, el contenido o "mensaje" necesariamente sería diferente también.»[45] Según Gerhard Maier, «el punto de vista de que solo las ideas (no las palabras reales) de la Escritura son inspiradas […] abre paso a la crítica del contenido de la Biblia (*Sachkritik*)»[46] Una inspiración que se extiende solamente a la persona concreta y a sus pensamientos, y no al mensaje verbal, «permite que el mensaje quede sumido en el olvido. Lo "absoluto", entonces, habría desaparecido».[47] Además, un estudio detallado del pensamiento de Ellen G. White sobre inspiración indica que, de acuerdo con ella, la inspiración divina tiene algún impacto en las palabras de los autores bíblicos y asegura «la total fiabilidad del registro bíblico».[48] Pronto nos centraremos en la concepción que sostenía Ellen G. White respecto a la inspiración del pensamiento.

Modelo de inspiración integral

En lugar de enfatizar el aspecto verbal en el proceso de inspiración en detrimento de la dimensión del pensamiento, o viceversa, podría resultar más provechoso emplear un término que describa los fenómenos de inspiración de un modo inclusivo y fiel. Gerhard Maier ha sugerido la expresión «inspiración completa».[49] Podríamos hablar también de "inspiración integral" o

---

43 George R. Knight, *Anticipating the Advent: A Brief History of Seventh-day Adventists* (Boise [Idaho]: Pacific Press Publishing Association, 1993), 106.

44 Ídem.

45 Barton, «Verbal Inspiration», 721.

46 Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics* (Wheaton [Illinois]: Crossway Books, 1994), 111.

47 Ídem.

48 Gerard P. Damsteegt, «The Inspiration of Scripture in the Writings of Ellen G. White», *Journal of the Adventist Theological Society* 5, n.º 1 (1994): 162. *Cf.* también Hasel, «Inspiration».

49 Maier, *Biblical Hermeneutics*, 120-124. Según Maier, «a diferencia de la inspiración verbal, el concepto de "inspiración completa" dirige su atención al todo global e interrelacionado […]. El concepto de "inspiración completa", sin embargo, evita desde el principio el malentendido de que dicha inspiración llega hasta un punto de vista atomístico, de texto-prueba, o similar. En lugar de ello, nos recuerda que la inspiración implica la conexión

"inspiración holística" en la que existe una verdadera confluencia entre el elemento divino y el humano.

Ellen G. White y la inspiración del pensamiento

Para Ellen G. White el *locus* primario del proceso de inspiración es el profeta o el apóstol.

> «La Biblia está escrita por hombres inspirados […]. No son las palabras de la Biblia las inspiradas, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo. Pero las palabras reciben la impresión de la mente individual. La mente divina es difundida. La mente y voluntad divinas se combinan con la mente y voluntad humanas. De ese modo, las declaraciones del hombre son la palabra de Dios» (1MS 24).[50]

Este importante pasaje indica que aunque la inspiración empieza a funcionar en el nivel de los pensamientos del escritor inspirado, el proceso de inspiración también se extiende en algún grado al resultado escrito de la inspiración, por el cual «las declaraciones del hombre son la palabra de Dios». En palabras del apóstol Pablo: «Toda la *Escritura* es inspirada por Dios» (2 Tim 3:16 RV95, énfasis añadido). Asimismo, Ellen G. White repetidamente se refiere a la Escritura como las «palabras de la inspiración», «palabras inspiradas», o «la palabra inspirada» o «Palabra» de Dios (NB 218; 2TI 535; CC 108-109; *Ev 269*) y afirma que el producto de los escritores bíblicos está inspirado por Dios: «Tomo la Biblia tal como es, como la Palabra Inspirada.» (1MS 19). Si no se puede confiar en las palabras del autor bíblico porque no están incluidas en el proceso de revelación-inspiración, tampoco se puede

---

entre promesa y cumplimiento, entre palabra y respuesta, y entre origen y objetivo de los caminos de Dios» (ibíd, 124).

50 Ocasionalmente, Ellen G. White usó la frase de que «los escribas de Dios anotaron lo que les dictaba el Espíritu Santo» (4TI 13; *RH, 22 enero 1880*; *cf. 1SG 175*). Esta expresión, sin embargo, no debería interpretarse como un respaldo a una visión rígida del modelo de inspiración verbal mediante dictado. Una investigación cuidadosa sobre el empleo del término 'dictado' en sus propios escritos deja claro que usó esta expresión no para describir una acción mecánica de dictar material escrito, sino para enfatizar el origen y la motivación divinos de diversas acciones (*cf.* 1TI 529; *17MR 221*; *SpM 435*; *5T 101*; *3T 507*; *YI, 4 mayo 1893*). Así como el propósito del hombre es «dictado por la sabiduría de Satanás» (*RH, 26 julio 1898*), Ellen G. White desea enfatizar que los escritores bíblicos no fueron guiados por Satán sino dirigidos y motivados por Dios. Escribieron bajo el impulso y la influencia del Espíritu Santo de modo que «los escritores inspirados no escribieron mentiras», sino que ofrecieron «un relato claro y escueto de lo que sucedió en realidad» (4TI 13).

confiar en los pensamientos de los profetas. No tenemos acceso a los pensamientos inspirados de los profetas salvo a través de sus palabras.[51]

Aun cuando Ellen G. White nunca reconoció ningún error en los autógrafos originales de la Escritura ni llamó la atención ni una sola vez sobre ningún error específico en ella, sí admitió que en varios casos algunas palabras bíblicas fueron cambiadas por hombres instruidos (PE 220-221), en el proceso de traducción y reproducción (1MS 18), a fin de apoyar sus puntos vista previos, bajo el peso de la tradición. Con todo, estaba convencida de que a pesar de ello «los sinceros buscadores no tienen por qué extraviarse» (*1SG 117*), porque esos «errores no ocasionarán dificultad a un alma ni harán que ningún pie tropiece, a menos que se trate de alguien que elaboraría dificultades de la más sencilla verdad revelada» (1MS 18).

Cuando Ellen G. White escribió *El conflicto de los siglos* y otros libros que abordan hechos de la historia, los contenidos históricos procedían de visiones, aunque ella a menudo empleaba obras históricas conocidas para proveer el contexto geográfico y cronológico.[52] Cuando *El conflicto* fue revisado en 1888[53] y nuevamente en 1911[54], se suscitaron cuestiones acerca de la na-

---

51 Ellen G. White animó a «que la Palabra de Dios se destaque tal cual es» (5TI 665), «como la Palabra Inspirada» (1MS 19). Ella deploraba que la incredulidad «mina la fe en la Biblia como revelación de Dios» (PP 143) y que «la "alta crítica" al criticar, conjeturar y reconstruir, está destruyendo la fe en la Biblia como revelación divina» (HAp 378; Ed 205). Es Satanás quien está haciendo creer al mundo que la Biblia no está inspirada, que no lo está más que un libro de cuentos (PE 91, 265). En consecuencia advirtió: «No permitáis que hombre alguno venga a vosotros y comience a disecar la Palabra de Dios diciendo qué es revelación, qué es inspiración, y qué no lo es, sin que lo reprendáis» (*Comentario bíblico adventista*, t. 7, p. 931).

52 Sobre la autoridad de Ellen G. White en declaraciones históricas, ver la equilibrada discusión en Jerry Allen Moon, *W.C. White and Ellen G. White: the Relationship Between the Prophet and her Son,* Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. 19 (Berrien Springs [Michigan]: Andrews University Press, 1993), 427-436. «W.C. White recordaba cómo su madre combinaba la inspiración divina con las fuentes históricas: "Los grandes acontecimientos que ocurrieron en la vida de nuestro Señor le fueron presentados en imágenes panorámicas como también lo fueron las demás porciones de *El conflicto de los siglos*. En unas cuantas de estas escenas, la cronología y la geografía le fueron claramente presentadas, pero en la mayor parte de la revelación, las deslumbrantes escenas, sobremanera vívidas, y las conversaciones y las controversias, que ella escuchó y era capaz de narrar, no fueron enmarcadas geográfica ni cronológicamente, de modo que se le dejó a ella la tarea de estudiar la Biblia y la historia, así como los escritos de hombres que habían presentado la vida de nuestro Señor, a fin de fijar el contexto cronológico y geográfico» (carta a LeRoy E. Froom, 8 enero 1928, citada en *3SM 459-460*, tal como la recoge Herbert E. Douglass, *Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White* [Nampa, Idaho]: Pacific Press Publishing Association, 1998, p. 448-449).

53 En 1888 se eliminaron algunas referencias a otras iglesias porque Ellen G. White opinaba «que los ministros de las iglesias populares, leyendo esas declaraciones, se enojarían y se coaligarían contra la circulación del libro» (William C. White, *3SM 453*, citado en Dou-

turaleza de su inspiración. Algunos creían que no debería hacerse ningún cambio verbal, al parecer debido a una rígida comprensión mecánico-verbal de la inspiración que no permitiría tales cambios. A diferencia de aquellos, Ellen G. White no tuvo problema en revisar ciertos términos y contenidos que solo los adventistas de Norteamérica entenderían plenamente, a fin de que resultase más fácil traducir su obra a otras lenguas.[55] Aunque ella nunca alegó ser una autoridad en historia,[56] sería un error negarles a sus escritos algún grado de autoridad en historia y teología. En el sentido técnico de la palabra, no era historiadora. No obstante, si se define el término en un sentido más amplio, el de alguien que escribe, compila o relata historia, entonces sí era ciertamente historiadora.[57] Aunque Dios no le había revelado todos los datos históricos, la profetisa fue inspirada por Dios «incluso en la selección de las fuentes históricas de las que extraía detalles que no había recibido en visión».[58]

De manera sistemática, Ellen G. White aceptó toda la Escritura como divinamente inspirada y como una revelación completa. Sobre esa base,

---

glass, *Messenger of the Lord*, 448). También se omitieron frecuentes referencias a «Yo vi», «Se me ha mostrado», etcétera, principalmente porque el público general ignoraba su misión divina y eso les distraería del mensaje del libro (ídem).

54 En 1911, Ellen G. White ayudó a revisar el libro de nuevo «…para ver si las verdades que contiene fueron expresadas de la mejor manera, y para convencer a aquellos que no son de nuestra fe de que el Señor me ha guiado y sostenido al escribir sus páginas» (Francis M. Wilcox, *The Testimony of Jesus* [Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1934], 115-117 [ed. esp. *El testimonio de Jesús*, Florida, Buenos Aires: Casa Editora Sudamericana, 1960, p. 133], citado en Douglass, *Messenger of the Lord*, 449). Ellen G. White aprobó todas las revisiones (Douglass, *Messenger of the Lord*, 453, nota al pie 45). «Entre las alteraciones se hallaban: mejoras en las referencias históricas, especialmente añadiendo más fuentes históricas modernas que tenían incluso mayor fuerza documental; armonización de la ortografía, de la puntuación, etcétera, con los otros cuatro tomos de la serie de El Conflicto; ajustes de referencias temporales, dado el paso del tiempo; corrección de algunas frases para evitar resultar ofensivos (como "Romano/a"); otras, para una mayor precisión (como "divinidad de Cristo", cambiada por "deidad de Cristo"; "tolerancia religiosa", por "libertad religiosa"; cambiando, en relación con el auge y la caída del papado en 538 y 1798, "establecimiento" y "abolición" por "supremacía" y "caída"); ligeras modificaciones de algunos pasajes que los católico romanos habían cuestionado con vehemencia, remitiendo ahora a referencias fácilmente accesibles a todos (Douglass, *Messenger of the Lord*, 449).

55 Para una discusión de estos asuntos, ver Douglass, *Messenger of the Lord*, p. 446-451.

56 *Cf.* las conocidas declaraciones de su hijo William C. White: «Mi madre nunca ha pretendido ser una autoridad en historia» («W. C. White to Our General Missionary Agents», 24 julio 1911, WCWCF, EGWRC-GC, citado en Moon, *W.C. White and Ellen G. White: the Relationship Between the Prophet and her Son*, 430).

57 Moon, *W.C. White and Ellen G. White: the Relationship Between the Prophet and her Son*, 434.

58 Ibíd., 435.

siempre defendió la fiabilidad y veracidad plenas de toda la Biblia, no solo de sus declaraciones relacionadas con la salvación, sino también del resto del registro bíblico, incluyendo la historicidad de sus relatos.

¿Hay grados de inspiración?[59]

Jesús aseguró que «la Escritura no puede ser quebrantada» (Jn 10:35) y el apóstol Pablo escribe que «las cosas que se escribieron antes, para nuestra enseñanza se escribieron» (Ro 15:4). De manera similar, Ellen G. White afirmó que «cada parte de la Biblia ha sido dada por inspiración de Dios» (CM, 446; *cf.* 2 Tim 3:16; 2 Pe 1:21). Esto se aplica igualmente a sus escritos. «El Espíritu Santo es el autor de las Escrituras y también del espíritu de profecía» (3MS 32). O estos escritos son el fruto de la inspiración, o no lo son. O estos profetas son genuinos y tienen el espíritu de lo alto, o son falsos profetas y tienen un espíritu de abajo (5TI 629, 61). Incluso profetas que no escribieron nada de la Biblia (hombres como Elías, Eliseo, Enoc, Agabo, y mujeres como Miriam, Débora, Hulda) gozaron de la misma autoridad que otros profetas canónicos de su tiempo.

Ellen G. White rechazó cualquier gradación del material bíblico que relegase algunas porciones como menos inspiradas. Ella advierte que aquellos que miden «con su regla finita lo que es inspirado y lo que no es inspirado […] se han adelantado a Jesús para mostrarle un camino mejor que aquel en que nos ha conducido» (1MS 19). Lamenta que:

> «…algunos juzgan las Escrituras declarando que este pasaje o aquel no es inspirado […]. Otros, por diferentes razones, ponen en duda porciones de la Palabra de Dios. Así muchos caminan ciegamente donde el enemigo prepara el camino. Ahora bien, no es de la incumbencia de ningún hombre pronunciar sentencia sobre las Escrituras, juzgar o condenar ninguna porción de la Palabra de Dios. […] Cuando un hombre se siente tan sabio como para criticar la Palabra de Dios, su sabiduría es considerada por Dios como necedad.» (1MS 47-48).

Mantuvo la misma posición en relación con sus propios escritos (3MS 75-78): «¿Mi tarea […] lleva el sello de Dios o el del enemigo? En este asunto no hay medias tintas. Los Testimonios son del Espíritu de Dios o del demonio» (4TI 227).

En la escritura profética no hay grados de inspiración, ni en la Biblia ni en los textos de Ellen G. White. De acuerdo con esta última, nadie tiene libertad

---

59 Sobre el concepto de grados de inspiración, ver Frank M. Hasel, «Inspiration, Degrees of» en *Ellen G. White Encyclopedia*, ed. Denis Fortin and Jerry Moon (Hagerstown [Maryland]: Review and Herald, 2010 en prensa).

para diseccionar sus escritos alegando que «Dios [le] ha dado capacidad para discernir lo que es luz del cielo, y lo que es expresión de simple sabiduría humana» (5TI 647). Al mismo tiempo ella era agudamente consciente de la distinción entre lo santo y lo común –los asuntos cotidianos– en lo que escribía (*cf.* 1MS 43-44; 3MS 64, 65-66; *5T 658*).

No hay ninguna indicación en la Escritura ni en los escritos de Ellen G. White que autorice concepto alguno de inspiración parcial o de grados de inspiración. Clasificar los escritos proféticos por grados de inspiración inevitablemente conduce a un canon dentro del canon, lo que lleva a que existan porciones carentes de plena autoridad divina. Es más, la idea de grados de inspiración eleva al intérprete humano por encima del texto inspirado y suprime la autoridad de la Palabra de Dios como regla última de fe y práctica.

traducción Juan Fernando Sánchez Peñas

9

Padrenuestro

Richard Lehmann
Faculté adventiste de théologie, Collonges sous-Salève, Francia
richard.lehmann@neuf.fr

Si hay algo en común en el conjunto de todas las religiones, es la oración. Sea cual sea la divinidad a la cual la religión haga referencia, el creyente la invoca, la teme y, siempre, espera sus beneficios.

En las religiones paganas la oración es una comunicación cuya forma está prevista al detalle. Su eficacia depende del respeto de ciertas fórmulas y del empleo de ciertas palabras. Y siempre dentro de un orden que no hay que alterar para que sea eficaz y no produzca desgracias. En los medios rabínicos «eran innumerables los debates sobre los tiempos, el orden y las condiciones de la oración», dice Pierre Bonnard.[1]

En la religión cristiana, a veces, se ha llegado a hacer lo mismo con el «Padrenuestro»: oración maravillosa, casi mágica, que gusta pronunciar con respeto en la asamblea.[2] Es de tal riqueza su contenido que solo puede ser recitada en un ambiente de meditación.

Según el evangelista Lucas, la oración enseñada por Jesús es la respuesta a la petición de uno de los discípulos.[3] Tal petición se basa en el deseo de tener una oración que identifique al grupo de los discípulos de Jesús, como hacían Juan el Bautista y sus discípulos alrededor de una oración.[4] Es hablar de la importancia de su contenido, de su teología y de la filosofía de vida que expresa. Es, de alguna manera, la tarjeta de visita del cristiano. Y es que a orar se aprende. Más aún, se medita, se profundiza. El contenido de la oración de Jesús es un inmenso programa que resume todo el evangelio.

---

1 *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament I (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970), 80.

2 La Didajé invita a ser recitada tres veces por día. *Cf.* François Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51-14,35*, Commentaire du Nouveau Testament deuxième série, (Genève: Labor et Fides, 1996), 118.

3 Lc 11:1

4 *Cf.* Joseph Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament* (Paris: Aubier, 1951), 128.

Es verdad que el Nuevo Testamento presenta dos versiones[5] algo diferentes:

Mateo empieza por «Padre nuestro que estás en los cielos», Lucas por «Padre».

Lucas omite «Sea hecha tu voluntad, como en el cielo, así también en la tierra»

Mateo pide por el pan cotidiano, Lucas, día tras día.

Mateo solicita el perdón de las deudas, Lucas el de los pecados.

Y solo Mateo pide la liberación del mal.

El texto de Mateo está construido sobre una estructura rítmica propia de la catequesis hebrea. Hecha para ser memorizada conlleva tres peticiones en el «tu» y tres en el «nosotros». Así lo sostiene, de forma mayoritaria, la iglesia cristiana.[6]

La ausencia del pronombre personal «yo» es significativa. De entrada da a la oración carácter de mediación. El orante intercede obligatoriamente por sus hermanos,[7] como el profeta Daniel en la soledad de su habitación intercedió por su pueblo al identificarse con él.[8] El contexto, efectivamente, es el de las tres «buenas obras» clásicas que eran: la limosna, la oración y el ayuno. Las tres se introducen a través de una advertencia: «Mirad que no hagáis vuestra limosna delante de los hombres, para ser vistos de ellos; de otra manera no tendréis salario acerca de vuestro Padre que está en los cielos.»[9] La enseñanza acaba con una promesa: «a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en secreto, te pagará en público».[10]

Justo antes de pronunciar la oración Jesús declara: «Mas tu, cuando ores, entra en tu cámara, y cerrada tu puerta, ora a tu Padre que está en secreto; y tu Padre que ve en secreto, te pagará en público.»[11] Esta estructura que conlleva la exhortación al «secreto» pone de relieve que el plural de la oración es más inclusivo que colectivo. Antes que comunitaria, la oración es solitaria. Pero quien ora en soledad no piensa solo en sí mismo.

---

5 Mt 6:9-13 para la versión larga, Lc 11:2-4 para la versión corta.

6 «Es difícil imaginar que haya podido resumirse la oración del Señor» escribe Jean-François Baudoz, «La prière du Pater dans les évangiles», en *La prière du Seigneur*, Cahiers Evangile supplément 132 (Paris: Cerf, 2005), 5.

7 Para François Bovon, esta oración ignora la intercesión (Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51-14,35*, 133). Al contrario, creemos que el plural «nosotros» implica intercesión.

8 Dn 9:4-19.

9 Mt 6:1

10 Mt 6:18

11 Mt 6:6.

El aislamiento necesario en la oración es también propicio para la meditación. Por eso esta oración no está hecha para ser recitada sino para ser estudiada, masticada, asimilada, para que el orante se identifique con su contenido.[12] Evidentemente, a fuerza de orar *para* los otros, acaba uno orando *con* los otros.

Los imperativos del Padrenuestro

La oración conlleva tres imperativos, «da», «perdona», y «libera» teniendo cada uno por objeto del complemento un pronombre inclusivo: «nos». Es verdad que hay en el Nuevo Testamento oraciones de índole personal[13]. Pablo también oró para que le fuera quitada una espina.[14] Pero la oración modelo, la que encierra la filosofía específica del discípulo de Jesús, no conlleva ninguna petición personal.

«Da»

El creyente no está autorizado a decir o pensar, «dame hoy el pan cotidiano», sino «danos». El ruego se hace en favor de todos los que tienen hambre. No se conforma solo con satisfacer la propia hambre, también se preocupa de la de los demás. Así, en vez de decir al vecino, «buenos días, ¿cómo estás?» habría que decir: «buenos días, ¿has comido bien?». El cristianismo se manifiesta a través de este ruego, compartiendo, dando, siendo generosidad.

Todavía hay más. ¿Qué sentido dar a *epiousios* generalmente traducido como «cotidiano»? Es un hapax del que no existe un uso con el que podamos compararlo. Dar «hoy» (*sêmeron*) el pan hoy es una tautología. Darle este sentido no parece ser la lectura correcta.

Una aproximación etimológica de *epiousios* puede llevarnos a traducir *ho epiousios artos* por «el pan del mañana».[15] Haciendo referencia al arameo subyacente al texto griego, Marc Philonenko, pone de manifiesto que la única analogía conocida a un dar hoy el pan de mañana es la del maná que se daba

---

12 La primera persona del plural, a menudo hace pensar que esta oración tenía primero vocación comunitaria. Creemos al contrario que fue hecha para pronunciarse en privado pero con una perspectiva comunitaria.

13 Ro 1:10; 10:1.

14 1 Cor 12:8

15 H. Bourgouin, «Επιουσιος expliqué par la notion de préfixe vide», *Bib.*60 (1979): 91, citado por Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51 - 14,35*, 124.

la tarde del viernes.[16] Esa tarde, los israelitas debían recoger el doble porque al día siguiente no habría.

El ruego se inscribe, pues, en una perspectiva binaria. Por un lado, toma forma escatológica[17] ya que el «día que viene» es el gran día de Dios, el regreso de Jesús. Por otro lado, hace referencia al *shabbat* último, el «reposo del *shabbat* reservado al pueblo de Dios», según Heb 4:9. La petición sería entonces, un ruego para hoy del regreso de Jesús, introduciéndonos en el reposo divino.

El adventista del séptimo día que pronuncia esta oración, no solo ve en el «nosotros» del pan un llamamiento al servicio cristiano. También contempla al observar el *shabbat* que la paz, la «felicidad» que Dios promete a sus hijos[18], puede anticiparse. El *shabbat* se convierte en la señal de la proximidad del reino. Permite disfrutar «hoy» de la paz del «mañana».

«Perdona»

Cuando pronunciamos la segunda petición, la aplicamos inevitablemente a nosotros: «Perdona mis ofensas así como yo perdono a los que me han ofendido.» Si nuestra conciencia nos dice que no albergamos rencor a nadie, quedamos satisfechos.

Pero la oración tiene un carácter colectivo. El perdón no nos es dado más que en la medida en que los otros perdonan también. Pedir perdón a Dios por nuestras ofensas, es también preocuparnos de que los «nosotros» también hayan perdonado a sus hermanos. Es empezar un acto de intercesión, de reconciliación y de pacificación. «Bienaventurados los pacificadores, –decía Jesús– porque ellos serán llamados hijos de Dios.»[19]

Así pues, la oración no solo hace referencia al perdón que otorgamos, también hace referencia al perdón que generamos entre los hermanos. En esta oración encontramos dos trasfondos. El primero, el del Yom Kippur o Día del Perdón. Cada año, los israelitas vivían una experiencia colectiva. Quien ese día no se humillara debía ser cortado[20] porque el perdón tenía carácter colectivo. Nadie podía poner obstáculos. Era necesario que todos se sometieran a las disposiciones señaladas para recibir el perdón.

---

16 *Le Notre Père. De la prière de Jésus à celle des disciples*, Bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 2001), 119 ss. Ex 16.4

17 Ibídem, p. 122-123

18 «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados» Mt 5:6.

19 Mt 5:9

20 Lv 23:29

El texto de Mateo habla de deudas. Probablemente haga referencia al Jubileo o año sabático, fiesta en la que se perdonaban todas las deudas[21]. Esta petición tiene también una dimensión escatológica. El observador del *shabbat* está, por lo tanto, más sensibilizado ya que este día le recuerda su liberación, su salvación y en consecuencia, su perdón.[22] El perdón de las deudas, asegurado por Jesús, solo espera entrar en la realización plena y completa de todas las promesas. Para Marc Philonenko, «Los discípulos no pedían el «perdón» para el siguiente año sabático sino para el final de los tiempos que podía suceder en cualquier momento. El Reino de Dios se ha acercado. El día grande de rendir cuentas es inminente. Un año de gracia está por empezar.»[23]

La petición de perdón de las deudas implica movilización. Empuja al creyente a anunciar la salvación, la liberación y a emprender la obra de reconciliación que esta conlleva. En la iglesia de Dios todos son sacerdotes[24] y tienen por función no juzgar a los que transgreden la ley sino a interceder en su favor. La función mediadora es la primera función del sacerdote. Pablo parece hablar sobre ello cuando escribe a los colosenses: «Soportándoos los unos a los otros, y perdonándoos los unos a los otros, si alguno tuviera queja del otro, de la manera que el Cristo os perdonó, así también hacedlo vosotros.»[25]

«Libera»

La tercera petición se divide en dos. Pide una protección particular contra el maligno.[26] La traducción de la primera parte ha conocido diversas suertes. El *Catecismo de la Iglesia Católica* ha mantenido la siguiente traducción: «No nos metas en tentación».[27] La *Biblia de Jerusalén* y la *TOB* traducen: «no nos dejes caer en tentación».

La segunda parte de la petición, introducida con un «pero» en su significado más amplio (*alla*), contrapone la primera proposición a la segunda: «No nos metas en tentación*, mas* líbranos del maligno.» Esto explica el porqué la

---

21 Lv 25. *Cf.* Marc Philonenko, *op. cit*, 135-138.

22 Dt 5:15; Lc 4:16-21

23 Philonenko, *op. cit*, 138.

24 Ex 19:6 ; 1 Pe 2:9 ; Ap 5:10

25 Col 3:13.

26 La palabra puede traducirse como "mal" o "maligno". Pero dado su sentido activo, numerosos intérpretes han preferido el sentido personal. *Cf. Traduction Œcuménique de la Bible*, 1972, *ad. loc*; nota e, que traduce «el tentador».

27 *Catéchisme de l'Eglise catholique*, nueva ed. (Paris, Cerf, 1998), article 2846.

mayoría de comentarios dicen que «*Dios no tienta a nadie*» (Sant 1:13) ya que el significado primero de *peirasmon* no es "tentación" sino "prueba".[28] Aunque puede hacer referencia a las ocasiones en que Dios puso a prueba la fe de Abraham[29] o de su pueblo.[30] Hay que tener en cuenta que el sentido de la petición es escapar de la prueba (cuya fuente es el diablo). Así pues, la *Nouvelle Bible Segond* traduce: «No nos hagas entrar en la prueba, más líbranos del mal.»[31] François Bovon destaca junto con Jean Carmignac[32] que «en las lenguas semíticas, esta negación (μη εισενεγκης, «no nos lleves a») puede hacer referencia tanto a la causa como al efecto. El original arameo bien pudo decir: «haz que no entremos en la tentación» antes que: «no nos metas en la tentación».[33]

Si conservamos el sentido escatológico de esta petición, como en las dos anteriores, puede que no se trate de la tentación común, sino de la gran prueba final, la citada en el Apocalipsis de Juan con el nombre de batalla del Armagedón y que ocurre durante la sexta copa.[34]

Este gran conflicto espiritual[35] es el último asalto de las fuerzas del mal contra el Todopoderoso. La oración del creyente consiste en pedir el cumplimiento de la promesa desarrollada en Apocalipsis: «Porque has guardado la Palabra de mi paciencia, yo te guardaré de la hora de la tentación, que ha de venir en todo el universo mundo, para probar los que moran en la tierra» (Ap 3:10) y contenida ya en las palabras de despedida de Jesús: «*yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del siglo*.»[36]

El orante se sitúa así a cubierto de la alianza que Dios ofrece a quien quiera beneficiarse de su protección. Confía en Dios para la prueba final,

---

28 W. Bauer, «peirasmos», A *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, trad. W. F. Arndt, F. W. Gringrich (Chicago: University of Chicago Press, 1975; ed. 1957), 646. Traducción de Maurice Carrez, *Nouveau Testament Interlinéaire grec/français* (Pierrefitte: Société Biblique française, 1993), *ad. loc.*

29 Gn 22:1.

30 Ex 15:25; Dt 8:2, etcétera.

31 Ver sobre este debate René Laurentin, *Au-delà de la mort du père, Dieu notre Père* (Paris: Fayard, 1998), 349-351

32 Investigación sobre el «Notre Père» (Paris: Letouzey et Ané, 1969), 285-291.

33 *Op. cit.*, 127-128.

34 Ap 16:12-16.

35 Ver Hans K. LaRondelle, *Chariots of Salvation. The Biblical Drama of Armageddon,* (Washington D. C.: Review and Herald, 1987); Jon Paulien, *As Speculation Builds, Let's Keep our Eyes on What the Bible Says About the End Time* (Hagerstown: Review and herald, 1994), 131-150.

36 Mt 28:20

seguro de que aunque no pueda escapar, será, de todas formas, guardado del Maligno.

Así pues, las tres peticiones en imperativo se inscriben en la fe adventista que proclama la esperanza, el reposo del *shabbat* y la buena nueva del socorro de Dios. Se basan en las primicias de los tres deseos expresados al Padre en la introducción a la oración que ahora vamos a examinar.

El Padre

La oración empieza con una meditación. La oración va dirigida al Padre que es común a todos, «Padre nuestro». El profeta Malaquías extrae consecuencias comunitarias cuando dice: «¿No tenemos todos un mismo Padre? ¿No nos ha criado un mismo Dios? ¿Por qué menospreciamos cada uno a su hermano, quebrantando el pacto de nuestros padres?»[37]

Llamando a Dios «Padre nuestro», tomamos la responsabilidad que da el honor de pertenecer a la familia espiritual. Queremos velar para que nuestra vida sea modelo o estímulo. Hay palabras que comprometen.

Es difícil hacerse una idea del Padre cuando no se ha tenido uno o cuando solo se lo ve en vacaciones escolares o en un fin de semana de cada dos. Y además, raros son los padres que podrían considerarse perfectos.

Es verdad que es doloroso no haber tenido padre, pero, igualmente doloroso es tener uno que nos quiere y no quererlo ver o ignorarlo. Como dice Isaías: «Extendí mis manos todo el día a pueblo rebelde, el cual anda por camino no bueno, en pos de sus pensamientos» (Is 65:2).

El sentido de la oración no está en buscarle connotaciones judías porque es cristiana. El Padre del que Jesús habla está claramente identificado. Es su Padre, aquel a quien ha venido a revelarnos. Esta es la particularidad de la oración. «El que me ha visto, ha visto [también] al Padre»[38] decía Jesús. «Mi Padre y vuestro Padre».[39] Es Aquel a quien tenemos acceso y de quien Jesús dice también: «En aquel día pediréis en mi nombre; y no os digo, que yo rogaré al Padre por vosotros; porque el mismo Padre os ama.»[40] Orar en Jesús, es sumergirse a través de su mirada en la del Padre para discernir todo el amor que su Hijo nos ha manifestado.

En función de este amor, a veces se ha traducido el título de «Padre» por «papá» para subrayar su proximidad y dulzura. Valdría la pena buscar este

37 Ml 2:10.

38 Jn 14:9.

39 Jn 20:27.

40 Jn 16:26-27.

sentido familiar en la literatura antigua. Conviene considerar esta traducción un error por las siguientes razones:

a. Si en la edición de 1972, la *Traduction Œcuménique de la Bible* hay una nota de Ro 8:15 a propósito de *abba:* «Es la palabra usual del niño: *papá*», tal nota ha desaparecido en la segunda edición de 1990.

b. En un artículo muy bien documentado «Abba isn't Daddy»,[41] James Barr revela que el término *abba* es el término normal que los adultos utilizaban para Padre. Especifica que:

   - En los Targums «el arameo *abba* es una forma bastante habitual de traducir del hebreo *abi* como mi padre».[42]
   - En los tres pasajes donde el NT cita la expresión completa «Abba, Padre», «el texto griego tiene el nominativo con el artículo *abba ho patêr*…lo que deja suponer que es una traducción bastante literal que busca englobar todos los matices del giro semítico».[43]

c. J. Cl. Margot[44] manifiesta la inconsistencia de la traducción «papá» en el contexto tan dramático de Marcos 14:36.

d. Este último, a quien debemos la recopilación de estas referencias, dice aún más,[45] dice que ningún manual de traducción bíblica recomienda esta traducción.

e. Por último, M. Carrez y F. Morel[46] traducen: «*abba,* Padre… (del arameo *abba: el padre)*».

La Escritura también da a «Padre» un sentido de autoridad. Dios dice a propósito de Salomón: «Yo le seré a él padre, y él me será a mi hijo. Y si él hiciere mal, yo le castigaré con vara de hombres, y con azotes de hijos de hombres.»[47] Según Efesios 3:14, el Padre es aquel delante de quien se dobla toda rodilla.

Esto no quiere decir que carezca de compasión. Nada más lejos. Los salmos dicen: «Porque mi padre y mi madre me dejaron, y el Señor me recogió» (Sl 27:10), «El Dios que hace habitar en familia a los solos, que saca a

---

41 James Barr, «Abba isn't Daddy», *Journal of Theological Studies* (abril 1988): 28-47.

42 Ibídem, 37.

43 Ibídem, 40.

44 Jean-Claude Margot, *Traduire sans trahir*, 2.ª ed. (Lausanne: L'Âge d'homme, 1990), 110.

45 Jean-Claude Margot, «Note de traduction "Abba": Père ou Papa?», *Cahiers de traduction biblique* 18 (2e semestre 1992): 15-16

46 Maurice Carrez y François Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 4.ª ed. (Genève: Labor et Fides, 1988).

47 2 Sam 7:14.

los aprisionados con grillos» (Sl 68:6) y «Como el padre tiene misericordia de los hijos, tiene misericordia el Señor de los que le temen» (Sl 103:13).

Pero aunque nos guste subrayar la proximidad de Dios, Jesús lo sitúa en la distancia: «Padre nuestro *que estás en los cielos*.» También hace referencia a su autoridad.[48]

Como dice Malaquías: «El hijo honró al padre, y el siervo a su señor. Y si yo soy Padre, ¿qué es de mi honra? Y si soy Señor, ¿qué es de mi temor? –dice el Señor (YHWH) de los Ejércitos–» (Ml 1:6).

La ternura, la compasión, la bondad o la generosidad de Dios son más apreciables en virtud de su autoridad y grandeza, de la distancia que separa el pecador de su Creador. Dios podría no manifestar sus sentimientos. Un Padre sin autoridad que solo amaestrara carecería de amor, sería solo egoísmo. No salvaría al hombre y le impediría convertirse en adulto.

Así pues, reconocer a Dios como nuestro Padre, no solo es regocijarnos con el lazo que nos une a él, es también comprometernos a obedecerle.[49] Es, aunque teniendo la fe de Jesús, guardar los mandamientos de Dios.[50] Como dice Alphonse Maillot, Cristo «no nos enseña otra oración que no sea la suya; no nos revela a un Padre que sea diferente para nosotros y para él.»[51] Podemos pues apropiarnos, como Jesús, de las siguientes tres peticiones.

Las tres peticiones

La forma verbal de estas tres demandas está en pasivo. No menciona el sujeto. Podemos reconocer la forma clásica de lo que llamamos «pasivo divino». Dicho de otra manera, el sujeto de la frase se sobreentiende que es Dios.

«Que sea santificado tu nombre»

El nombre de Dios describe su persona. La TOB traduce: «*hazte reconocer como Dios*». Este ruego se relaciona cuando en el Antiguo Testamento Dios manifiesta que quiere ser fiel a su reputación de redentor. Así, según Isaías,

---

48 «En estos términos, la autoridad del padre es al menos tan fuerte como su cariño» (Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 9,51-14,35*, 119).

49 «El verdadero Padre no substituye jamás a sus hijos, los ayuda a crecer. No nos reemplaza en la acción. Nos enseña a hacer. La oración se convierte desde entonces en el momento de la *colaboración*, el momento de compartir con palabras lo que debe hacerse a continuación.» (Alphonse Maillot, *Notre Père. La requête des enfants de Dieu*, [Paris: Les Bergers et les Mages, 1991], 40).

50 Ap 12:17.

51 Maillot, *Notre Père. La requête des enfants de Dieu*, 41

Israel no debe confiar en Egipto ya que Dios se propone, Él mismo, librarlo de sus enemigos: «porque verá a sus hijos, obra de mis manos, en medio de sí, que santificarán mi nombre; y santificarán al santo de Jacob, y temerán al Dios de Israel.»[52]

Está muy cerca de él cuando está desanimado: «Porque así dijo el Alto y Sublime, el que habita en la eternidad, y cuyo nombre es El Santo: que tengo por morada la altura y la santidad; y con el quebrantado y abatido de espíritu habito, para hacer vivir el espíritu de los abatidos, y para hacer vivir el corazón de los quebrantados.»[53]

Ezequiel 36 es el capítulo más característico. Subraya como los israelitas han profanado el nombre de Dios en la deportación. Dios aparece como un Dios vencido ante los ojos de las naciones a causa de sus faltas. Pero va a santificar su nombre a través de una nueva creación: quitará su corazón de piedra y lo sustituirá por un corazón de carne, restaurará el país para hacer el vergel del Edén y resucitará a los muertos.

Pedir a Dios santificar su nombre, es pedirle el cumplimiento de todas las promesas escatológicas de redención.

Si Dios es a menudo el sujeto del verbo 'santificar', el hombre es el único sujeto del verbo 'profanar'. Entenderemos mejor el significado del verbo 'santificar' a través del uso de este antónimo: carecer de amor y desobedecer su ley es profanar el nombre de Dios. A través del profeta Amós, Dios declara: «vendieron por dinero al justo, y al pobre por un par de zapatos. Que anhelan porque haya un polvo de tierra sobre la cabeza de los pobres, y tuercen el camino de los humildes; y el hombre y su padre entraron a la misma joven, profanando mi santo Nombre.»[54]

El nombre de Dios se profana con la ofrenda de niños a Moloc,[55] con los falsos juramentos,[56] no teniendo palabra y esclavizando a los hermanos;[57] resumiendo, desobedeciendo su ley de amor. Y a la inversa, se glorifica a Dios guardando el *shabbat*.[58]

Gracias a esta petición, la santidad no aparece como el final de una escalera que lleva a la perfección. Cuando Jesús pide a los discípulos que sean

---

52 Is 29:23.

53 Is 57:15.

54 Am 2:6-7.

55 Lv 18:21.

56 Lv 19:12.

57 Jr 34:16.

58 Is 56:2; 58:13. Según Is 48:11, "glorificar" o "santificar" son equivalentes.

perfectos como el Padre celestial, les está diciendo que sean buenos y acojan a todos, así como su Padre hace brillar el sol sobre buenos y malos[59]. Lucas lo traduce como «Sed pues misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso.»[60]

«Que venga tu reino»

La venida del reino o reinado de Dios forma parte de todas las esperanzas escatológicas. Jean-François Baudoz dice: «apoyando esta opción podemos también decir que es la única vez en Mateo, donde el verbo *venir* se aplica al reino. En Mc 9:1; 11:10, este mismo verbo está en relación con el Reino pero en un sentido escatológico.»[61] *Maranatha*, «ven Señor» exclama la iglesia en el marco de su liturgia,[62] respondiendo a la promesa del Señor: «¡Ciertamente, vengo en breve!»[63] Esta es la petición principal de los tres anhelos del *Padrenuestro*. Es significativa por el hecho de que la venida del reino del Hijo es equivalente a la del Padre.

El reino de Dios ya está aquí, según la Pascua, aunque no esté plenamente establecido. A base de insistir en el «todavía no», corremos el riesgo de olvidar el gozo de la gracia que es efectiva ya. Contentándose con el «ya», banalizamos las promesas de Cristo y la razón misma por la cual fue condenado a muerte: por haber anunciado la venida de su reino en gloria.[64] Vivir en la esperanza es vivir la promesa en el presente.[65]

«Que se cumpla tu voluntad»

En una primera lectura, podríamos pensar que este ruego es el de someterse a la voluntad de Dios y aceptar, como Jesús en el Gólgota, las circunstancias de la vida.[66] Pero conviene más acercarla a la advertencia de Jesús en relación con los falsos profetas: «No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos, sino el que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos.»[67] Porque «lo que Dios quiere, es [nuestra] santificación…»[68]

---

59 Mt 5:43-48.

60 Lc 6:36.

61 Baudoz, «La prière du Pater dans les évangiles», 11.

62 1 Cor 16:22

63 Ap 22:20.

64 Mt 26:64

65 Heb 6:18-19.

66 Mt 26:42.

67 Mt 7:21

Jesús acerca con estos términos y los siguientes, el cumplimiento de la voluntad de Dios con el reino de los cielos. Se trata aún de una esperanza escatológica en la cual el presente se pone en relación con «aquel día» en el que todos rendirán cuenta a Cristo por lo que han hecho. Pedir que se cumpla la voluntad de Dios, es acercar presente y futuro, es incorporar el presente al futuro.

La voluntad de Dios está claramente expresada: «Y esta es la voluntad del que me envió, del Padre: que de todo lo que me diere, no pierda de ello, sino que lo resucite en el día postrero. Y esta es la voluntad del que me ha enviado: Que todo aquel que ve al Hijo, y cree en él, tenga vida eterna; y yo le resucitaré en el día postrero.»[69] Pablo lo resume diciendo: «Porque esto es lo bueno y agradable delante del Dios salvador nuestro; el cual quiere que todos los hombres sean salvos, y que vengan al conocimiento de la verdad.»[70]

Querer que la voluntad de Dios se cumpla, es comprometerse con una reforma personal, es conocer a Jesús, es participar en sus planes anunciando el evangelio al mundo. Una oración que solo puede llevar a un adventista a reconocer en el mensaje de los tres ángeles de Apocalipsis 14 su vocación.

«En la tierra como en los cielos»

Estamos de acuerdo con Orígenes cuando dice que esta frase engloba las tres peticiones anteriores.

Según Orígenes:

> «…las palabras escritas por Mateo "en la tierra como en el cielo" pueden entenderse a través del conjunto de las peticiones. Lo que se nos pide que digamos en la oración sería algo así como: que tu nombre sea santificado en la tierra como en el cielo, que tu reino venga a la tierra como en el cielo, que tu voluntad sea hecha en la tierra como en el cielo. El nombre de Dios ha sido santificado entre los habitantes del cielo; el reino de Dios se ha establecido entre ellos; la voluntad de Dios se cumple en ellos. Y todo esto nos falta a nosotros que estamos en la tierra…»[71]

---

68 1 Te 4:3.

69 Jn 6:39-40.

70 1 Tim 2:3-4

71 *La Prière*, 26.2 citado en Jean-Noël Guinot, «Lectures patristiques», en *La prière du Seigneur*, Cahiers Evangile supplément 132 (Paris: Cerf, 2005), 55.

Estas palabras nos sitúan de nuevo en un marco escatológico que conmueve nuestra fe. Ante un Padre que nos quiere adultos y comprometidos con él en la gran obra de salvación.

Conclusión

La oración enseñada por Jesús es totalmente adventista. Mira hacia el establecimiento del reino de Dios y contempla la realización de la fraternidad humana. Fundamento de filosofía de vida, ilumina la totalidad del testimonio de la iglesia y es la piedra angular que organiza su actividad. Solo podemos meditar en ella con humildad, llevados por la fe, la esperanza y el amor.

Esta oración nos coloca al lado de Dios en calidad de testigos de su voluntad. Orar no es decirle a Dios lo que debe hacer. Es darle apoyo en todo lo que él ha hecho. No es pedir a Dios que se ponga a nuestro lado sino ponernos nosotros al lado de Dios como testigos del valor santo de su obra de salvación.

Antes de exponer sus necesidades, el orante se olvida de sí mismo y piensa solo en Dios. Del Padre procede el espíritu filial sobre el que se basa el «nosotros» fraternal de la segunda parte de la oración. Si pronunciamos una oración común es porque tenemos el mismo Padre. La oración se fundamenta en la búsqueda primera del reino de Dios con la promesa de que todo lo demás nos será dado por añadidura.[72]

traducción Alícia Prat Boix

[72] Mt 6:33.

10

Estudio del pensamiento paulino sobre el acto salvífico de 1 Corintios 15:27-28

Roland Meyer
Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève, Francia
doyen@campusadventiste.edu

Introducción

La resurrección del Hijo por el Padre marca el fin del reinado de la muerte. Esto es lo que el apóstol Pablo trata de explicar en Corintios. En su exposición separa claramente las responsabilidades de Dios Padre de las de Cristo hecho hombre. El Hijo tiene la misión de anular por completo el poder de cualquier enemigo, incluida la muerte: «Luego el fin; cuando entregará el reino al Dios y al Padre.»[1] La victoria del Hijo es total, no se le escapa nada. Esta victoria ya había sido predicha por él cuando dijo: «yo he vencido al mundo.»[2] Pablo lo dice en Corintios con otras palabras en la perícopa que nos ocupa: «En efecto, *todas las cosas sujetó debajo de sus pies*. Y cuando dice: Todas las cosas son sujetadas a él, claro está exceptuado aquel que sujetó a él todas las cosas. Más luego que todas las cosas le fueren sujetas, entonces también el mismo Hijo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos.»[3]

Esto implica, con absoluta seguridad, que el Hijo obtuvo la victoria en su ministerio terrenal y se reincorporó a su lugar de eternidad junto al Padre y al Espíritu Santo. El apóstol Pablo entra en una compleja exposición cuando aborda la dimensión soterológica del acto salvífico de la cruz. Para él, esta obra no puede hacerse obviando la dimensión trinitaria.

Conviene distinguir entre las dos clases de conocimiento que Xavier Léon-Dufour llama, por una parte «conocimiento histórico»[4] y por otra «conocimiento de fe». Cuando decimos: «Jesús curó a los enfermos» o «Jesús murió en la cruz», enunciamos una proposición verificable históricamente. Se trata de hechos "históricos" atestiguados por personas y narrados por los

---

1 1 Cor 15:24.

2 Jn 16:33.

3 1 Cor 15:27-28.

4 *Cf.* Xavier Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal* (Paris: Seuil, 1971), 252.

apóstoles, evangelistas o historiadores. Los hechos ocurrieron en determinados lugares y en momentos precisos de la historia de la humanidad. Son asequibles a la ciencia histórica.

Cuando decimos que «Cristo es el fin de la ley» o que «Jesús murió por nuestros pecados», aceptamos que estos hechos pueden ser atestiguados por creyentes y los consideramos hechos reales. Aceptamos así, a nuestro modo, una interpretación de los datos históricos. Esta interpretación no procede ya del conocimiento universal sino de la fe. Para el creyente, los hechos no son imaginarios; pero esto no significa que sean «históricos».

Cuando decimos «Cristo ha resucitado de los muertos», enunciamos un hecho real para el creyente convencido. Pero detrás de la realidad de la resurrección de Cristo se esconde todo el misterio de la resurrección del hombre y de la vida eterna. Detrás de esta obra de poder se esconde también todo el misterio de la Trinidad. En este sentido, el hecho no puede explicarse ni por la ciencia ni por el conocimiento histórico. Ningún testigo está presente cuando Cristo despierta. Solo las consecuencias han dejado constancia, hasta el momento, de la visibilidad del Cristo resucitado. El despertar de Cristo y su elevación hasta Dios escapan a cualquier investigación. Entramos aquí en la dimensión metahistórica.[5]

En la lógica de su razonamiento, Pablo intenta responder a los corintios que dicen que no hay resurrección para los muertos. En su desarrollo, el apóstol no tiene en cuenta la idea dicotomista helenística del alma y del cuerpo. Si no hay resurrección, entonces «nuestra predicación es vana», «vuestra fe es vana», «somos falsos testimonios», «aún vivís en pecado», «los que duermen en Cristo están perdidos», entonces, ¿de qué sirve esta lucha continua contra las dificultades y los peligros? «Si los muertos no resucitan, ¡comamos y bebamos, que mañana moriremos!»[6] Pablo es contundente. A esta frase polémica contrapone: «Más ahora Cristo ha resucitado de los muertos: primicias de los que durmieron (es hecho)».[7] Para él, la victoria futura se cumplió en Jesucristo, primicias de los que murieron. La victoria sobre los poderes hostiles puede obtenerse porque Dios ha puesto todos los enemigos, incluso la muerte, bajo sus pies. Y la entronización final tendrá lugar tras la destrucción del último enemigo, la muerte.

> «Este relato nos muestra que la Resurrección no ha sido, ni será jamás una idea como otras. Contradice la razón humana mucho más radical-

5 Ver las propuestas de Xavier Léon-Dufour, *RSR* 57 (1969): 618 y *Études* (1970): 610-611. El autor habla de acontecimiento «transhistórico».

6 1 Cor 15:32.

7 1 Cor 15:20.

> mente que la idea de la inmortalidad del alma o incluso la de la reencarnación. Es tan audaz que es imposible disertar al respecto, como puede hacerse con respecto a Dios, al pecado, a Cristo o a la redención. Hace añicos las más bellas construcciones dogmáticas[8].»

El concepto de resurrección en los textos extrabíblicos

Entre los judíos alejandrinos, en los que se nota la influencia de la filosofía griega, aparece la idea de la inmortalidad del alma al margen de cualquier idea de la resurrección del cuerpo: «Era, ciertamente, un niño bien nacido y recibí un alma buena; o mejor, siendo bueno, vine a un cuerpo sin contaminación.» [9] La evidencia del dualismo aparece en el libro de la *Sabiduría* (9:15): «pues el cuerpo mortal oprime el alma y la tienda terrenal abruma la mente reflexiva.» El libro de la Sabiduría está datado con toda seguridad en el siglo I a.C. Este libro procedería del judaismo alejandrino y

> «…parece entender la vida tras la muerte según un concepto de escatología transcendente y no lineal. […] Habría habido una evolución progresiva del pensamiento judío que habría pasado de una escatología colectiva a una escatología individual, apoyándose en una antropología no semítica sino helenística fuertemente influenciada por el pensamiento platónico[10].»

El autor de 2 Macabeos[11] acepta con absoluta seguridad la creencia en la resurrección: «En el momento de dar el último suspiro, dice: eres un miserable, nos quitas la vida presente, pero el rey del mundo, ya que nosotros moriremos a causa de sus leyes, nos resuscitará para una vida eterna.»

El libro 4 Esdras[12] elabora una visión interesante de esta vida (difícil pasaje), del fin del mundo y de la resurrección:[13] «La tierra dará a los que duermen en su seno, el polvo a los que descansan.»

El libro 2 Baruc hace una alusión clara a la resurrección de los escogidos y de los fieles.[14] Los Salmos de Salomón (3.11,12) vislumbran la condena de

---

8 Etienne Trocmé, en el prólogo del libro de Roland Meyer, *La vie après la mort. Saint Paul défenseur de la résurrection* (Lausanne: Belle Rivière, 1989), 17.

9 Sb 8:19-20.

10 Émile Puech, *Les croyances des Esséniens en la vie future. Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, vol. 1, *La résurrection des morts et le contexte scripturaire* (Paris: Gabalda, 1993), 92.

11 2 Mac 6:18-31.

12 4 Esd 7.32.

13 Ver también 4 Esd 7.75-101.

los malos y la resurrección de los justos. En la descripción escatológica del Testamento de Judá (25.4), todo el capítulo 25 se articula alrededor de la idea de la resurrección. Otros libros, como el Testamento de Benjamín, el Testamento de Leví, el Testamento de Job, el Libro de las Antigüedades bíblicas, los Oráculos sibilinos, la Vida griega de Adán y Eva,[15] se posicionan de manera muy clara a favor de la doctrina de la resurrección aunque se conservan próximos al dualismo alma-cuerpo.

Las mismas doctrinas se encuentran en Filón de Alejandría[16], que las coge sin duda de Platón. Según él, el alma es inmortal si puede elevarse por encima de las cosas sensibles y deshacerse del yugo de las pasiones.[17] Así pues, para que el hombre disfrute ya desde su vida presente de la inmortalidad, el espíritu debe dominar al elemento corporal.[18] Aunque el pensamiento de Filón esté influenciado por el platonismo, insiste mucho en la relación del hombre con Dios. Filón cree en el castigo eterno de los impíos o su aniquilación definitiva.[19] Según la antropología de Filón, la resurrección del cuerpo se entendería como un castigo. No hay en el pensamiento de Filón lugar para la resurrección somática. Según Flavio Josefo, los esenios profesaban también las mismas ideas.[20]

El concepto de resurrección en el Antiguo Testamento

Los textos veterotestamentarios relativos a la resurrección no son muy numerosos. El hombre es para los autores del Primer Testamento un ser creado por Dios: *es* cuerpo, alma y espíritu; no tiene un cuerpo, un alma y un espíritu como creen los filósofos griegos. En esta parte de la Biblia, Dios se revela teniendo poder sobre la vida y la muerte.[21] La seguridad de que la vida se prolonga más allá de la muerte está progresivamente atestiguada por el Israel bíblico. No una vida *en* la muerte sino *tras* la muerte.[22] El Antiguo

---

14 Ver también 2 Ba 50.2-4; 51.1-3; Jub 1.29.

15 Ver también Test Ben 10.5-10; Test Lev 18.9-14; Test Jb 4.9; Ant bib 51.5; Or sib 4.181,182; Vida Adán 28.4.

16 Filósofo judío de lengua griega (Alejandría: 13 a.C.-45/50 d.C.).

17 Filón, *De somiis*, I, 43; *cf. De opificio mundi*, 40, 44, 46, 77, 135; *De victimis*, 6.

18 Filón, *De gigantibus*, 13-14.

19 Filón, *De praemiis et poenis*, 69; *De posteritate Caini*, 39.

20 Flavio Josefo, *Antigüedades,* XVIII, 2; *Guerra de los Judíos*, II, 8,12.

21 1 Sam 2:6.

22 Christian Grappe, en *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, ed. Odette Mainville y Daniel Marguerat (Genève, Montréal: Labor et Fides, Médiaspaul, 2001), 45.

Testamento cita dos clases de resurrección (despertar). Primera: el despertar nacional de un pueblo perdido. Las expresiones de resurrección y despertar se usan para expresar el despertar del pueblo de Israel. Se trata de un despertar nacional. El texto de Os 6:1-3 no trata de una resurrección corporal sino de un despertar nacional y de la sanación del pueblo enfermo de Israel.[23] Esta restauración se manifestará sobre todo en el plano nacional y no en el plano individual.[24] La esperanza de los israelitas ha sido representada por la idea del regreso a la vida; un regreso colectivo. El texto de *Ezequiel* (37:1-14) hay que considerarlo desde esta misma perspectiva. El propio profeta da la interpretación de la visión de los huesos secos: «Me dijo luego: Hijo de hombre, todos estos huesos son la Casa de Israel. He aquí, ellos dicen: Nuestros huesos se secaron, y pereció nuestra esperanza, y en nosotros mismos somos del todo talados.»[25]

Cuando el profeta Ezequiel ve la vuelta a la vida de los huesos secos, entiende, según el contexto de la visión, no la resurrección de los difuntos israelitas sino el retorno de los deportados de Babilonia. Segunda categoría: el paso de muerte a vida de algunos individuos. El texto de 1 Reyes (17:17-24) relata el milagro hecho por el profeta Elías tras el encuentro con una mujer viuda que vive en Sarepta. El segundo relato sobre una resurrección es narrado en 2 Reyes (4:32-37); trata de la vuelta a la vida del hijo de una mujer que vive en Sunén. El libro de los Reyes cuenta que en el momento de enterrar a un hombre, este tocó los huesos del profeta Eliseo y en consecuencia regresó la vida[26].

La muerte no es de ninguna manera entendida como una situación definitiva. Existe una formulación sobre la resurrección incluso en los textos más antiguos. La creencia en la resurrección de los muertos aparece como segura en el que podemos llamar «el Apocalipsis de Isaías».[27] Textos bíblicos muy antiguos, como el Salmo 139,[28] testifican ya la creencia de una muerte

---

23 Ver Hans Küng, *Vie éternelle?* (Paris: Seuil, 1985), 119-122.

24 Robert Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque* (Genève: Labor et Fides, 1998), 96. Comentando Os 6, el autor precisa que lo «que Efraín desea o incluso espera es un retorno a su situación gloriosa anterior: sus heridas, es decir, sus fracasos contra Judá, deben ser superados; dicho de otro modo, la región ocupada por el enemigo será reconquistada e Israel festejará sus victorias en presencia de su Dios (Os 6:2). El vocabulario usado aquí revela el tema de la resurrección ('volver a la vida', o 'revivir', ver 'sobrevivir'; 'levantar', o 'relevar', 'incorporarse'), pero se trata en realidad de una restauración política.» Lo mismo para el texto de Ez 37:1-14.

25 Ez 37:11.

26 2 Re 13:21.

27 Is 26:19.

28 Ver también Sl 16:10-11; 17:15.

no definitiva y en consecuencia de una resurrección. Jacques Doukhan[29] piensa que el autor del texto descompone el mecanismo del milagro en tres etapas: *a*) Dios es el creador del comienzo de la vida; *b*) Dios controla la existencia hasta el fin; *c*) Dios está también en el despertar.

La desgraciada historia de Job lo lleva a reflexionar sobre la razón de la muerte y a ver una salida a este fenómeno que ciertamente Dios no ha querido.[30] Habrá que esperar al profeta Daniel para tener el testimonio de una resurrección escatológica. El concepto de resurrección que encontramos en el libro de Daniel va unido a las ideas apocalípticas desarrolladas por el autor. Es en el momento del fin cuando se producirá el despertar.[31] En la visión de los tiempos finales, el texto profético subraya el concepto revolucionario de la resurrección de los muertos.

El lugar de los muertos

La Biblia alude con frecuencia al lugar, la estancia, de los muertos. El hebreo del Antiguo Testamento habla del *sheol*, el griego del Nuevo Testamento del *hades*. Muy pronto, la Iglesia de Roma quiso ubicar geográficamente dónde estaban los muertos y explicar lo que pasaba. Uno de los términos que califican el estado de los muertos que la Iglesia Romana usó es el de 'infierno'. En las diferentes civilizaciones, el infierno es casi siempre un lugar subterráneo al que el difunto llega tras un viaje difícil y peligroso. Es el lugar escondido que los pueblos germánicos precristianos llamaban *Hel*. Los paises latinos llaman a este lugar *infernum*, el sitio de abajo. Muy rápidamente, las religiones van a considerar el mundo bajo la mirada del dualismo cósmico y es en el más allá dónde se efectuará la separación entre el bien y el mal. Este pensamiento era el de Zoroastro en Irán, hacia el siglo VII a.C. Conviene destacar que en el cristianismo, la idea de infierno se desarrolla rápidamente. Encontramos esta idea en la literatura apócrifa cristiana y apocalíptica. En el Apocalipsis de Pedro, texto editado hacia mediados del siglo II y en el Apocalipsis de Pablo, de mediados del siglo III, encontramos descripciones de suplicios sacados de las mitologías orientales.

---

29 Jacques Doukhan, *Aux portes de l'espérance* (Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 1983), 232.

30 Job 19:25-27. Ver el desarrollo de Martin-Achard, *La mort en face selon la Bible hébraïque*, 114-118.

31 Dn 8:19; 12:2,4,9.

El concepto de resurrección en el Nuevo Testamento

La doctrina de la resurrección de los muertos se hace más precisa en el Nuevo Testamento. Las epístolas, los evangelios y el Apocalipsis de Juan se complementan para dar un mensaje coherente en relación con la resurrección. El vocabulario usado da a entender muy bien que el paso de la muerte a la vida no es ni por una reencarnación progresiva y cíclica ni es el resultado del poder que tiene el hombre en sí mismo. Se trata de pasar de un estado de inconsciencia a un estado consciente. Las expresiones empleadas son dinámicas: 'resucitar', 'levantarse', 'ponerse de pie tras un sueño', 'despertarse', 'elevarse', 'erguirse', 'despertar', 'resurrección', 'levantarse tras estar acostado', 'hacer levantar', 'suscitar', 'ponerse en pie', 'hacer vivir', 'vivificar', 'dar la vida'.[32]

Para Pablo, no hay esperanza de resurrección sino está fundamentada en la de Cristo.[33] La resurrección ocurre cuando la parusía.[34] Conlleva un cuerpo nuevo libre de la muerte.[35] Las expresiones de resurrección usadas por el apóstol Pablo son significativas respecto a la realidad de la muerte pero al mismo tiempo de su relatividad frente al poder de Dios:[36] εγειρω,[37] ανιστημι,[38] αναστασις,[39] Εξαναστασις[40] (hapax), ζωοποιεω .[41]

---

32 Εγειρω = 'resucitar', 'levantarse', 'ponerse en pie tras el sueño', 'despertarse', 'suscitar': Mt 10:8; 11:5; 16:21; 17:9,23; 20:19; 26:32; 27:52,63,64; 28:6-7; Mc 12:26; 14:28; 16:6,14; Lc 7:22; 9:22; 20:37; 24:6,34; Jn 5:21; 12:1,9,17; 21:14. Εγερσις (hapax) = 'despertar', 'resurrección': Mt 27:53. Ανιστημι = 'levantarse', 'tenerse en pie tras estar acostado', 'hacer levantar', 'suscitar', 'resucitar', 'levantarse', 'elevarse', 'erguirse': Mc 5:42; 8:31; 9:9-10; 10:34; 16:9; Lc 8:55; 18:33; 24:7,46; Jn 11:23. Αναστασις = 'resurrección': Mt 22:23,28,30,31; Mc 12:18,23; Lc 14:14; 20:27,33,35,36; Jn 5:29; 11:24. Ζωοποιεω = 'hacer vivir', 'vivificar', 'dar la vida': Jn 5:21 (2 veces). Εξυπνιζω = 'despertar': Jn 11:11. Los relatos de resurrecciones: Mt 10:8; 11:5; 27:52; Mc 5:42; Lc 7:22; 8:55; Jn 5:21; 11:11,23; 12:1,9,17. La resurrección de Cristo: Mt 16:21; 17:9,23; 20:19; 26:32; 27:53,63,64; 28:6,7; Mc 8:31; 9:9,10; 10:34; 14:28; 16:6,9,14; Lc 9:22; 24:6,34; 18:33; 21:14; 24:7,46. La resurrección escatológica: Mt 22:23,28,30,31; Mc 12:18,23,26; Lc 14:14; 20:27,33,35,36,37; Jn 5:29; 11:24.

33 1 Cor 15:20,21; 2 Cor 4:14.

34 1 Tes 4:16; 1 Cor 15:51,52.

35 1 Cor 15:42-44.

36 Las referencias que no tienen relación directa con la idea de la resurrección están en itálica. Los textos de la epístola a los Hebreos están entre paréntesis para distinguirlos del corpus paulino.

37 Ro 4:24,25; 6:4,5,9; 7:4; 8:11,34; 10:9; *13:11*; 1 Cor 6:14; 15:4,12,13,14,15,16,17, 20,29,32,35,42,43,44,52; 2 Cor 1:9; 4:14; 5:15; Ga 1:1; Ef 1:20; *5:14*; Flp 1:17; Col 2:12; 1 Tes 1:10; 2 Tim 2:8; (Heb 11:19).

38 *Ro 15:12*; 1 Cor 10:7; Ef 5:14; 1 Tes 4:14,16; (*Heb 7:11,15*).

39 Ro 1:4; 6:5; 1 Cor 15:12,13,21,42; Flp 3:10; 2 Tim 2:18; (Heb 6:2; 11:35).

40 Flp 3:11.

Tal vocabulario de la muerte y de la resurrección pone en evidencia el pensamiento del apóstol. Las palabras empleadas para hablar de la muerte son las que hacen referencia a un sueño y las escogidas para hablar de la resurrección hacen referencia a un despertar. El vocabulario elegido por el apóstol Pablo está en perfecta consonancia con el de los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento. La muerte del justo es siempre relativizada por un despertar a menudo traducido por el término 'resurrección'. En el pensamiento paulino, la muerte es puesta en relación con el pecado de Adán: «Por tanto, de la manera que el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, y la muerte así pasó a todos los hombres en aquel en quien todos pecaron.»[42]

La muerte es un estado de separación total. Pero gracias a Cristo, la vida eterna es dada a los que aceptan su gracia: «Porque la paga del pecado es muerte; más la gracia de Dios, es vida eterna en Cristo Jesús, Señor nuestro.»[43]

El creyente no ha de temer el poder de la muerte porque ha sido vencida por el poder de la resurrección de Cristo. Pablo presenta la muerte como una realidad ineludible para el hombre. Para él, no es la separación del alma y del cuerpo –distanciándose de los filósofos griegos– sino la aniquilación del ser vivo. Consecuencia del pecado, la muerte va seguida de la resurrección para los que creen que Jesús murió y resuscitó para su salvación.[44] La resurrección es una transformación radicalmente diferente de todo lo que la teoría de la reencarnación enseña. Aquí no hay necesidad de ciclos casi infinitos, ni de transmigraciones progresivas sino que es un acto instantáneo. La transformación llega súbitamente y en un momento muy preciso. Pablo emplea dos expresiones para describir lo repentino del proceso:[45] εν ατομω, literalmente en un momento indivisible y εν ριπη οφθαλμου, literalmente en un abrir y cerrar de ojos, un gesto de la mirada. La transformación sucede en el momento del toque de trompeta, instrumento que caracteriza el cambio en el mundo.[46]

---

41 Ro 4:17; 8:11; 1 Cor 15:22,36,*45;* 2 Cor 3:6; Ga 3:21.

42 Ro 5:12.

43 Ro 6:23.

44 1 Tes 4:13-18.

45 1 Cor 15:52.

46 *Cf.* Mt 24:31; Ap 8:2 ss.

Muerte y pecado están íntimamente relacionadas: «¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh muerte, tu victoria? Ya que el aguijón de la muerte es el pecado.»[47]

A partir del momento en que la muerte es destruida, esta no puede destruir más. La destrucción de la muerte implica la destrucción del pecado y el apóstol Juan confirma la destrucción del autor del mal: «El diablo […] fue lanzado en el lago de fuego y azufre.»[48]

En 1 Corintios 15, Pablo usa la palabra 'despertar' para hablar de la resurrección. El despertar tras la muerte habla siempre de un acto del poder de Dios, incluso en los relatos de la resurrección de Jesús. El hombre no posee ninguna fuerza en él que le permita pasar de la muerte a la vida; ni por conocimientos ni por ciencia, ni por filosofía, el hombre no puede salir de la muerte. Hace falta un acto creador o re-creador imposible para las capacidades del hombre por muy inteligente que este sea.

Los testigos de la resurrección hablan de un acontecimiento que trasciende los dominios de la historia. Los fenómenos históricos son normalmente interpretados según su contexto y por analogía con otros acontecimientos. Pero la resurrección no puede explicarse por contexto, ni por analogía con el resto de la realidad. El Nuevo Testamento relaciona la resurrección con la escatología.

La resurrección de Cristo es para Pablo una resurrección que libera de los pecados. Abarca la humanidad entera. Es la garantía de la salvación. Cuando Pablo habla de la resurrección de Cristo no se conforma con hablar de su resurrección sino que expone una serie lógica de implicaciones consecuentes al acontecimiento. La resurrección de Cristo es un acontecimiento fundamental del que nacerá un proceso de resurrección general y escatológico:

- Cristo «primicias de los que durmieron» (1 Cor 15:20).
- La resurrección de Cristo asegura el perdón: «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Cor 15:3).
- La resurrección de Cristo es puesta en relación con nuestra vida: «en el Cristo todos serán vivificados» (1 Cor 15:22).
- La resurrección de Cristo es una victoria cósmica sobre los poderes contrarios a Dios: «Cuando entregará el reino a Dios y al Padre, cuando quitará todo imperio, y toda potencia, y potestad» (1 Cor 15:24).

---

47 1 Cor 15:55-56.

48 Ap 20:10.

- La resurrección de Cristo es un acontecimiento único y típico: «Porque por cuanto la muerte entró por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos» (1 Cor 15:21).
- La finalidad de la resurrección de Cristo para la humanidad es explicada por la plenitud de Dios en el hombre: «Más luego que todas las cosas le fueren sujetas, entonces también el mismo Hijo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15:28).

La escatología paulina

La resurrección es el punto de partida de la reflexión cristiana y de la fe. La historia del cristianismo nace con este acontecimiento. La fe y la predicación cristiana descansan única y enteramente en el acontecimiento pascual. La simple afirmación *Jesús es el Señor* es el contenido de las confesiones de fe cristianas más antiguas. Encontramos esta fórmula en algunas declaraciones empleadas por la comunidad naciente. En un contexto de iniciación bautismal, Pablo declara: «Que si confesares con tu boca al Señor Jesús, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo.»[49]

Proclama, en un contexto eucarístico la muerte del que es el Señor: «Porque todas las veces que comiereis este pan, y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga.»[50]

Para hablar de la resurrección de Cristo, la Biblia emplea principalmente dos verbos: εγειρω y ανιστημι. Ambas expresiones dan idea de un despertar o de salir de un sueño. Pueden expresar por igual el despertar de los que regresan a la vida terrenal como el despertar escatológico universal. Hablando del despertar de Jesús, el Nuevo Testamento expresa la idea de un acontecimiento escatológico que ya ha empezado. Cristo es el πρωτοτοκος. Debe ser el primer resucitado para ser el primero en todo. Tal hecho tiene a la vez un aspecto escatológico e histórico. Cuando el universo entero sea restaurado entonces Dios será *todo en todos* o *todo en todo*.[51] Este hecho es histórico en el sentido en que Cristo ha sido declarado Hijo de Dios por su resurrección de entre los muertos.[52] Dios ha resucitado a Jesucristo «para abrir a los creyentes la posibilidad de una vida nueva. Ha querido que los hombres fuesen

---

49 Ro 10:9.

50 1 Cor 11:26.

51 1 Cor 15:20-28.

52 Ro 1:4.

capacitados con Cristo en su vida gloriosa.»[53] La resurrección es una obra de Dios. El Nuevo Testamento habla escasamente de la resurrección de Jesús en modo activo. Lo más frecuente es que hable en modo pasivo, mostrando un Dios actuando e interviniendo con su Hijo para que sea el primogénito.[54] Dios es el agente de la resurrección.[55] Al mismo tiempo que es un acto de Dios, el regreso a la vida es un acto creador o re-creador. No puede haber separación entre el acontecimiento de la resurrección y la proclamación de la fe. Para creer en la resurrección, es necesaria la intervención de la fe.

> «La resurrección de Jesús no es solo un acto escatológico decisivo de Dios, también es la revelación escatológica que hace de sí mismo. La resurrección de Jesús es la revelación de la realización del Reino de Dios anunciado por Jesús. Con la resurrección de Jesús de entre los muertos Dios ha mostrado su fidelidad en el amor y se identifica definitivamente con Jesús y su obra.»[56]

Con el despertar de Jesús, el nuevo mundo ha entrado en la historia. Por dicho despertar Cristo queda investido con la dignidad y el poder divinos.[57] Cristo se sitúa en una posición de fuerza y desde esta posición intercede por nosotros al lado de Dios. La cruz de Cristo es a la vez un nuevo comienzo y el fundamento de toda esperanza. Un comienzo nuevo que ya ha tenido lugar en la historia y que se realiza en cada creyente. Es también el fundamento de la esperanza de la resurrección futura y definitiva, la que unirá el hombre a Dios con un lazo inquebrantable. Es la esperanza de la transformación del cuerpo físico en cuerpo espiritual, cuerpo dominado por completo por el Espíritu de Dios.

En el dinamismo de la resurrección de Jesús, Pablo descubre la expresión del amor divino hacia la humanidad. Dios concibió desde la eternidad su plan salvífico[58] con la mediación de Jesucristo. Nos convierte en hijos adoptivos y nos libra por la sangre de Jesús, de nuestra condición de pecadores. Dios, viéndonos alejados de él por el pecado, entregó su Hijo por nosotros; lo destinó para expiación por su sangre. Este amor divino para y con la hu-

---

53 Franz-Jehan Leenhardt, *L'Epître de saint Paul aux Romains* (Genève: Labor et Fides, 1981), 94.

54 *Cf.* Ro 4:25; 6.4,9; 7:4; 8:34; 1 Cor 15:4,12 ss; 2 Tim 2:8.

55 *Cf.* 1 Cor 6:14; Ro 10:9; 1 Cor 15:15.

56 Walter Kasper, *Jésus le Christ* (Paris : Cerf, 1976), 217.

57 Ro 1:2-4: «este evangelio, que había antes prometido por sus profetas en las Santas Escrituras, de su Hijo, el cual nació de la simiente de David según la carne, Hijo de Dios con potencia por la resurrección de los muertos, de Jesús, el Cristo, Señor nuestro.» Ver también1 Cor 5:4; 2 Cor 12:9; Flp 3:10; Ef 1:20 ss.

58 *Cf.* Ef 1:3-4.

manidad debe asegurarnos nuestro destino final. Pablo evoca la gratuidad de este acto de amor declarando que

> «Y todo esto por Dios, el cual nos reconcilió a sí por Jesús el Cristo; y [nos] dio el ministerio de la reconciliación. Porque ciertamente Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo a sí mismo, no imputándole sus pecados, y puso en nosotros la palabra de la Reconciliación. Así que, somos embajadores de Cristo, como si Dios rogase por medio nuestro; os rogamos en Nombre de Cristo: Reconciliaos a Dios.[59]

En el preciso momento de la resurrección de Jesucristo, la muerte deja de ser la señal del poder satánico sobre el hombre: se convierte en la vía de acceso a la vida eterna. Ya que Cristo tiene en él la vida de Dios, asegura la victoria de esta vida sobre el reino de la muerte. Cristo no solo ha sufrido la condena, también ha demostrado su inocencia triunfando sobre la muerte.

La preeminencia de Cristo en el acto salvífico (1 Cor 15:20-28)

El v. 20 empieza por νυνι δε, pero ahora, pero en realidad. Se trata de una exclamación de alivio. Jesús no solo ha resucitado, como ha tratado de demostrar el apóstol hasta aquí, además, ha resucitado como απαρχη, primicias. La ofrenda de las primicias anunciaba la cosecha. La cebada se recolectaba en el mes de nisán[60] y antes de su cosecha se celebraba una primera fiesta llamada fiesta de las primicias.[61] Era la ocasión para llevar al templo la primera gavilla de la cosecha. Esta gavilla anunciaba que la familia podría vivir todo el año, garantizaba que la cosecha tendría lugar. Se podrían recolectar y aprovechar los productos de la tierra. Con este mismo término el apóstol Pablo califica la resurrección de Jesús en 1 Corintios 15:20,23 diciendo: «él es la primicia de los que durmieron». Este uso paulino de la expresión refuerza el razonamiento del apóstol en relación con la seguridad que quiere transmitir a los corintios a los que escribe. Diciéndoles que Cristo es «primicias de los que durmieron», les dice y también de nosotros, que el Cristo resucitado anuncia, como las gavillas en el templo, la realidad de la resurrección de los fieles cuando venga. Esta expresión califica una acción seguida de otra del mismo tipo: primero la resurrección de Cristo, luego la de los muertos.

La resurrección de Cristo implica pues la resurrección de los que duermen. Porque murió como los hombres, pudo convertirse en primicias de los

---

59 2 Cor 5:18-21

60 El mes de nisán, en el Antiguo Testamento, corresponde al período marzo-abril.

61 Lv 23:10 ss.

que duermen.[62] La fe nos permite participar de los bienes que posee desde su resurrección. Aceptando que es las primicias, aceptamos la cosecha, o sea, la resurrección de los muertos. Como primicias de los que duermen «abarca a todos los creyentes en su propia resurrección y ascensión».[63] La elección de la palabra 'primicias' es intencional por parte del apóstol Pablo.[64] Jesús es, según Pablo, el primogénito, πρωτοτοκος, de los muertos. Aquí de lo que se trata es de afirmar la prioridad del rango,[65] Juan usará la expresión «ο πρῶτοκος εκ των νεκρων».[66] «Añadiéndole al título de *primogénito* el complemento *de los muertos* en Apocalipsis (y en Col 1:18) se da a entender algo muy específico: detrás del resucitado muchos hermanos nacerán a una vida nueva.»[67]

En 1 Corintios 15:22, el apóstol insiste sobre el paralelismo entre Cristo, segundo Adán y Adán mismo.[68] El nuevo Adán viene a reparar el pecado y sus consecuencias. Su papel será el de eliminar de manera definitiva el último enemigo, la muerte. Cristo propone a la humanidad una existencia nueva. En el v. 45 Pablo dice de Cristo que es un espíritu que da la vida: πνευμα ζωοποιουν. No solo por su resurrección, también por su exaltación, Cristo permite a la humanidad entrar en una nueva creación. En el v. 23 aborda el tema de la cronología: primero Cristo, enseguida, los demás. Este pasaje sobre la escatología, que se extiende hasta el v. 28, se completa con los versículos 51-54. En el v. 24 se menciona el fin pero es imposible conocer el momento. La preocupación del apóstol aquí es afirmar la superioridad de Cristo sobre todas las potencias hostiles y también el reino eterno de Dios.[69] Pablo no se preocupa tanto del problema cronológico de los acontecimientos escatológicos como de la lucha de las fuerzas del mal con las del bien. Una vez ocurrida su destrucción, Cristo habrá acabado su misión y podrá entonces

---

62 *Cf.* James D. G Dunn, *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster Press 1980), 111.

63 Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1981), 400.

64 Ernest-Bernard Allo, *Saint Paul, première épître aux Corinthiens* (Paris: Gabalda, 1934), 405, puntualiza que la elección de la palabra 'primicias' «implica una relación necesaria con la "masa" de los demás muertos de los cuales Jesús ha salido el primero, para que los demás lo sigan».

65 André Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes* (Paris: Gabalda, 1966), 261, indica que «la fórmula "primogénito de entre los muertos" de Col 1:18 equivale exactamente a "primicias de los que duermen" de 1 Cor 15:20».

66 Ap 1:5.

67 Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Lausanne, Paris: Delachaux et Niestlé, 1981), 18.

68 *Cf.* Ro 5 y 7; 1 Cor 15:20-24.

69 Guthrie, *New Testament Theology*, 86.

remitir todas las cosas a Dios el Padre.[70] Los poderes adversos han sido ya desafiados en la cruz[71] pero el cristiano se encuentra en un conflicto constante.[72]

El Reino de Cristo será perseguido hasta que todos sus enemigos sean vencidos (v. 25). Cuando el apóstol escribe esto, piensa en la soberanía de Jesús sobre toda la creación. Hay que ver el reino de Cristo desde el período que sigue a la resurrección y que durará hasta lo que Pablo llama το τελος, el fin. En el Sl 110:1, es el propio Dios que pone los enemigos bajo los pies de Cristo. Pablo no cita exactamente este Salmo en 1 Cor 15:25b. Añade παῦ τας, todos (los enemigos). Al mismo tiempo modifica ligeramente el Sl 110:1; varía también el sujeto del verbo. Mientras Dios es el sujeto en el Sl 110:1, en el sentido de que es Él quien pone a los enemigos bajo los pies del Señor, en 1 Cor 15:25b, es el propio Jesús que pone a todos sus enemigos bajo sus pies. En el v. 27, es Dios quien somete el mundo al Hijo. La muerte, que no forma parte del plan de Dios para la humanidad, será por fin aniquilada (v. 26). Mientras que la muerte es la destrucción de la vida, la vida de Cristo es la destrucción absoluta e irremediable de la muerte.

Dios y Jesús en la acción soterológica (1 Cor 15:27-28)

> v. 27. *Porque todas las cosas sujetó debajo de sus pies. Y cuando dice: Todas las cosas son sujetadas a él claro está exceptuando aquel que sujetó a él todas las cosas.* v. 28. *Más luego que todas las cosas le fueren sujetas, entonces el mismo Hijo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos.*

En el v. 27a, Pablo cita libremente el Sl 8:7. Para el apóstol nada de lo que pasa en el plan de salvación se hace sin la autoridad del Padre. Es verosímil que sea Dios quien haya puesto todo bajo los pies de su Hijo.[73] La muerte también le ha sido sometida.[74] Además, dice que el propio Cristo, y solo él, es quien hará el cambio, la victoria final sobre el último enemigo. Cristo queda como señor absoluto aunque su misión solo se haya cumplido

---

70 Lucien *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (Paris: Cerf, 1951), 42-43. «Este último acto, al final de los tiempos, corresponde a lo que fue, al principio, la creación por Cristo y en vista de Cristo, lo mismo que el Hijo era antes de la creación, está detrás del final de todo: habiendo recapitulado en él todo lo que había sido creado por él y para él, es a partir de entonces al lado del Padre como la suma de todas las cosas.»

71 Col 2:15.

72 Ef 6:12.

73 Jean Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel; Paris: Delachaux et Niestlé, 1949), 141.

74 *Cf.* 1 Cor 15:54. Frederik W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids [Michigan]: Eerdmans, 1983), 368.

en parte. Aquí, Dios es el sujeto del verbo υποτασσω; Dios ha puesto todo bajo la autoridad del Hijo.

En 27b, el sujeto de ειπη, parece ser Dios. La frase de Pablo es compleja pero importante.

> «La evidencia que proclama no es la de un catecismo correcto sino la de un proceso histórico-escatológico que Dios ha puesto en marcha resucitando a Cristo: resucitado por el poder glorioso del Padre (Ro 6:4), ejerce el señorío (v. 25), es el enviado de Dios para contender y subyugar los poderes que han desnaturalizado la creación y la han conducido a la muerte.»[75]

En los versículos 27 y 28, el apóstol emplea siete veces la palabra *todo*. Pablo hace referencia al fin con los dos *todo* del final de la frase. Este fin queda ya definido desde el v. 20 cuando Pablo introduce en su razonamiento la imagen de las primicias. Este versículo es de difícil comprensión. Por un lado, aborda temas que trascienden el espíritu humano y por otro trata cuestiones universales. Como mediador, Jesús cumplió su misión entre el hombre y Dios. Misión cuya finalidad es erradicar todos los obstáculos que hay en el camino de la salvación para la humanidad. Esta misión es la del enviado del Padre. Una vez cumplida la misión, Jesús repone el universo restaurado en las manos de Dios Padre. La dificultad para entenderlo reside en la dimensión trinitaria del acto salvífico. Hay que reconocer humildemente que la finitud del hombre no permite comprender plenamente todo el misterio de la Trinidad. El hecho de no entender totalmente este misterio no puede, en ningún caso, conducirnos a negar la Trinidad.

Conclusión

El acto redentor de Cristo y la revelación de su persona al mundo están inscritos en el tiempo: se trata de acciones temporales. Estas no excluyen ni la preencarnación ni la glorificación. Hablar de temporalidad en la misión crística no anula para nada la eternidad de Jesús. La misión de Jesús en la tierra queda limitada en el tiempo y cuando acaba, Jesús vuelve a su lugar junto al Padre.[76] Esta misión reviste un doble aspecto: primero, la presencia personal, física e histórica de Jesús y segundo, la presencia espiritual del Espíritu Santo, el consolador, enviado por el propio Jesús. El acto redentor, es cierto que se cumple en la cruz pero continúa hasta su última realización en la parusía. Mientras tanto la obra del Espíritu Santo es capital. El final de la misión crís-

---

75 Christophe Senft, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel, Paris : Delachaux et Niestlé, 1979), 200.

76 *Cf.* Jn 17:5.

tica ocurre con la resurrección escatológica. La resurrección es la demostración divina y todopoderosa de que su poder es capaz de subyugar al enemigo. Esta demostración fue la resurrección de Jesús por Dios. Esta es la razón por la cual Pablo habla de Jesús como primicias.

En 1 Cor 15:28, Pablo dice que «más luego que todas las cosas le fueren sujetas, entonces también el mismo Hijo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos.» Senft propone traducir el final del v. 28 por Dios *todo en todo* en vez de *todo en todos*. Esta traducción cuadra mejor con el contexto. Todo poder adverso será definitivamente sometido a Dios y la sumisión del Hijo al Padre, sumisión activa, puesta en evidencia por el sentido general del verbo 'someter', no tiene nada que ver con la sumisión de los poderes adversos a Dios. Héring propone traducir ινα η ο θεος τα παντα εν πασιν por «para que Dios esté presente en el universo de manera total».[77]

La sumisión de Cristo a Dios es expresión de la unidad trinitaria y de la perfecta sintonía entre la voluntad de Dios y la de Jesús hacia la salvación de la humanidad.

traducción Alícia Prat Boix

[77] Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, 138. Ver su desarrollo en la p. 141. Para Héring, se trata de «un pan-enteísmo, es decir, la afirmación del pensamiento total y visible del Reino de Dios.»

11

La función de Ro 3:25 en 3:21-26

José Antonio Ortiz
Facultad Adventista de Teología, Sagunto (España)
jaortiz30@gmail.com

Con el propósito de precisar la función de Ro 3:25 en su contexto efectuaremos en primer lugar, una aproximación al análisis retórico de Ro 3:21-26, basándonos en el trabajo realizado por D. A. Campbell.[1] Lo haremos en tres pasos: *a*) v. 21 será analizado en términos de *antítesis* y *paronomasia*; *b*) vv. 22b-25b será estudiado en términos de *paréntesis*, *antítesis* y *epanáfora*; y *c*) vv. 25c-26c será descrito como una reduplicación "*isocólica*".[2]

Las frases y expresiones contenidas en este pasaje (3:21-26) serán citadas a partir de ahora como se indica:[3]

21 a	Νυνὶ δὲ
b	χωρὶς νόμου
c	δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
d	μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν
22 a	δικαιοσύνη δὲ θεοῦ
b	διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
c	εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας
d	οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
23	πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24 a	δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι
b	διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
25 a	ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον

---

1 *Cf.* Douglas A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26* (*JSNTSS* 65. Sheffield, UK, 1992).

2 Del gr. ἰσόκωλος, "compuesto de miembros iguales", "compuesto de períodos oratorios iguales".

3 En la distribución de elementos, seguimos a D. A. Campbell (*The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 8).

b διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
c εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
d διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
26 a ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ
b πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
c ἐν τῷ νῦν καιρῷ
d εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ

a. Antítesis y paronomasia en 3:21. La primera unidad semántica[4] dentro de la sección que debe ser considerada está en el v. 21, donde se observan las figuras de *antítesis* y *paronomasia*:

21 Νυνὶ δὲ
χωρὶς νόμου
δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.

Aquí están ordenadas dos frases basadas en el término νόμος, en cierto modo de oposición o contraste, lo cual sugiere inmediatamente la figura retórica conocida como *antítesis* (o paradoja),[5] cuyas expresiones en relación con νόμος en v. 21 parecen referirse a diferentes acontecimientos: «independientemente de [la] ley… [pero] siendo atestiguada por la ley y los profetas». La figura de *paronomasia*[6] sugiere a su vez que, mientras la palabra νόμος aparece en las dos frases contenidas en v. 21 y las enlaza en una antítesis impre-

4 San Jerónimo transcribió la Biblia en un formato novedoso, *per cola et commata*, es decir, segmentando el texto en líneas que expresaban un sentido completo, en frases (comma) y en cláusulas (colon), que son "unidades semánticas" (*cf.* Sergio Pérez Cortés, «Leer, oír, cantar. El lector en la Antigüedad», *Alteridades* 20, n.º 10 [2000]: 126).

5 Entendemos y aceptamos que esta disposición retórica puede ser vista como una "paradoja"; no obstante, mantenemos la figura de la "antítesis" escogida por D. A. Campbell (*The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 83-85), quien la argumenta y defiende con ejemplos tomados de Cicerón y Aristóteles. También dice que esta forma de antítesis no es esencialmente elegante, porque las dos cláusulas son bastante desiguales en extensión. Además, esta figura es una característica de la poesía hebrea; por consiguiente, no debe ser muy enfatizado su origen helenístico. En todo caso, cualquiera que sea su origen, esta figura es común en Pablo.

6 Figura consistente en la combinación de palabras que tienen una fonética parecida pero un significado distinto; es decir, en colocar próximos en la frase dos vocablos semejantes en el sonido pero diferentes en el significado. Es bien conocida la paronomasia usada por Francisco de Quevedo en uno de sus versos: «Con dados ganan condados».

cisa a nivel de expresión, a nivel semántico podrían significar conceptos diferentes. La primera frase parece hablar de la ley mosaica en relación con el cumplimiento de sus demandas, de la conducta en armonía con sus prescripciones, esto es, haciendo las obras de la ley.[7] La segunda frase, por el contrario, habla del testimonio de las Escrituras como documentos inspirados que anuncian la salvación. De esta forma, Pablo cambia el sentido del término νόμος[8] dentro de la antítesis, pasando del sentido de código ético al de revelación inspirada.[9]

b. Epanáfora, paréntesis y antítesis en 22-25b. Con la expresión οὐ γάρ ἐστιν διαστολη, «pues no hay diferencia», en v. 22d, comienza una corta sección que tradicionalmente ha probado ser un atolladero sintáctico.[10] Sin embargo, tres figuras retóricas estándar, usadas frecuentemente por Pablo en Romanos, clarifican la estructura de la sección y la sintaxis en este punto: *paréntesis*, *antítesis* y *epanáfora*.[11]

22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

---

7 Pablo está diciendo que la salvación (que se alcanza por la manifestación de la justicia de Dios), no está vinculada a una actuación en «armonía con la ley», en «obediencia a la ley», o plenamente comprometida con las «obras de la ley». Está diciendo que esa manifestación se ha hecho «independientemente de la ley».

8 Para una mejor comprensión de los significados que el término νόμος puede tener en las Escrituras, *cf.* el trabajo de Walter Gutbrod («νόμος», en *Theological Dictionary of the New Testament* (*TDNT*), vol. IV, ed. Gerhard Kittel, y G. Friedrich [Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1976], 1036-1078), donde explica los sentidos posibles de este término griego y del hebreo ***tôrāh***, que en la mayoría de los casos se traduce por νόμος en los LXX (200 veces de 220).

9 Es evidente que ambos sentidos son correctos en los libros de las Escrituras veterotestamentarias. De esta forma se hace posible la figura de antítesis en primer lugar, y podemos argüir que Pablo está contrastando diferentes funciones de los mismos términos escritos. La ley no tiene la función de salvar, aunque desempeña la función de testimoniar a la humanidad en relación con el pecado y la salvación. Pero Pablo no se detiene a explicar las implicaciones teológicas de sus afirmaciones en esta parte de la carta (*cf.* Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 86).

10 *Cf.* ibíd., 86.

11 *Cf.* ibíd., 87.

25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Paréntesis y antítesis. La declaración de Pablo οὐ γάρ ἐστιν διαστολη, en 22d parece introducir un cambio en el discurso.[12] Su referencia a la abolición de distinción evoca al término πάντας de la cláusula precedente: εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, «para todos los que creen» (22c), donde Pablo reconoce el principio de que la salvación es para «todos» los que creen, y añade que no hay diferencia entre los individuos bajo este principio. Por consiguiente, la cláusula parece que funciona como un añadido. Esta función corresponde a la técnica retórica común de paréntesis.[13] «Ciertamente, parecería que ha comenzado un paréntesis en v. 22d.»[14]

En v. 23 Pablo crea una doble evocación estilística. Comienza con πάντες, que suena claramente como un eco del πάντας de v. 22c;[15] pero la referencia precisa de πάντες en v. 23 ha cambiado. La expresión πάντες ἥμαρτον repite numerosas aserciones relacionadas con el pecado, algunas de ellas de forma casi literal (*cf.* 1:18,21-32; 2:5-16,17-19; 3:9,20). Es evidente el recuerdo de lo dicho en 1:18–3:20. De forma similar, la pérdida de τῆς δόξης τοῦ θεοῦ recuerda el uso previo de esta expresión (*cf.* 1:23) cuando acusaba a la humanidad de haber cambiado la gloria de Dios por la idolatría. De esta forma, se ve claramente que en 3:23 se ha dado un giro respecto a lo afirmado en el v. 22; mientras uno podría esperar alguna forma de ampliación de la idea de que todos serán salvados por la fe, Pablo se refiere a otro tipo de universalidad, a la universalidad del pecado.[16] Como afirma D. A. Camp-

---

12 Como afirma Max Zerwick (*El griego del Nuevo Testamento*. Estella, Navarra, 2000, p. 191), la partícula γάρ, que tiene casi siempre sentido causal o explicativo, puede iniciar una argumentación de *oposición*. Un ejemplo de este uso se encuentra en Flp 3:19-20: ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν, οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες, «cuyo final es la perdición, cuyo dios es el vientre, y cuya gloria está en su vergüenza, que solo piensan en lo terrenal»; ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, «pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo».

13 Como es sabido el paréntesis equivale, en el lenguaje de la retórica, a la llamada digresión. Se emplea para aislar una información adicional que está relacionada con el tema principal que se está tratando.

14 Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 88.

15 El lector no puede evitar el hecho de asociar de forma inmediata los dos términos (πάντες de v. 23 y πάντας de v. 22c) y, a su vez, relacionarlos con el contenido de v. 23, que es leído como una ampliación de la noción de «todos» introducida en 22c, y con la idea de «no hay diferencia» expuesta en v. 22d (*cf.* ibíd., p. 89).

16 La argumentación de Pablo en el contexto de v. 22d, parece mostrar de forma evidente que en la expresión «pues no hay diferencia», se encuentran realmente dos referencias:

bell, «… v. 23 sigue funcionado claramente dentro del paréntesis comenzado en v. 22d».[17]

Las dificultades sintácticas en 3:21-25 se intensifican con la siguiente declaración de Pablo en el v. 24: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, «siendo justificados gratuitamente por su gracia». Esta frase es comprendida universalmente como una reanudación del argumento principal de la sección (vv. 21-25). No obstante, D. A. Campbell dice: «que esta frase continúa el paréntesis».[18] Cuatro consideraciones sugieren esta lectura parentética de v. 24a:

1) Hay una señal gramatical clara para esta lectura, en el antecedente nominativo masculino plural para el participio δικαιούμενοι, en πάντες en v. 23.[19]

2) En v. 23, Pablo se ha apartado del tema momentáneamente por medio de una digresión iniciada en 22d, provocada por el término πάντας en εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, para afirmar categóricamente el carácter universal del pecado humano.[20] Después de esta afirmación (v. 23), Pablo se encuentra distanciado de su tema principal iniciado en v. 21. Está hablando de la humanidad privada de la gloria de Dios por causa del pecado, cuando su intención principal era presentar a Cristo como la respuesta salvífica de parte de Dios.[21] El versículo 24a resuelve este dilema. Pablo retorna a su tema principal después de esta breve digresión, por medio de una antítesis con la que cierra el paréntesis:[22]

23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24a δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)

---

una a 22c, «para todos los que creen»; y otra a 23, «porque todos pecaron y están privados de la gloria de Dios», y al argumento de 1:18–3:20.

17 Ibíd.

18 D. A. Campbell (*The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 90), dice literalmente: «I argue here, however, *that this phrase continues the parenthesis*, within which it functions in accordance with the rhetorical technique of antithesis, both to counterbalance Paul's statement in v. 23 concerning universal sinfulness, and to return Paul to his main argument.»

19 Es interesante observar que esta conexión bastante obvia, ha sido normalmente pasada por alto o sus implicaciones ignoradas; no obstante, la lectura del participio en relación con su antecedente se ajusta muy bien en el desarrollo del argumento, aunque no es exactamente así de forma gramatical (*cf.* ibíd., p. 90).

20 Esta universalidad refuerza su afirmación de que la salvación es también universal (*cf.* 22c–22d).

21 *Cf.* ibíd., 90–91.

22 La naturaleza de la antítesis le permite a Pablo decir que la universalidad del estado de pecado (v. 23) es contrarrestada por el carácter universal de la justificación, que tiene su origen en la gracia de Dios (v. 24a).

3) Antítesis, como ya hemos visto, es una figura retórica común. Es también una técnica favorita de Pablo en Romanos (se encuentra unas 12 veces antes de este pasaje).[23]

4) Finalmente, Pablo parece tener una predilección estilística por esta forma de relacionar los participios.[24]

En suma, la gramática, el contexto, la conformidad retórica y las preferencias estilísticas de Pablo, todo sugiere la lectura de v. 24a y su participio inicial como una continuación del paréntesis comenzado en v. 22d. El paréntesis completo se lee:

22d (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή:
23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24a δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)

Sin embargo, todavía hay dos obstáculos en la lectura de δικαιούμενοι en el v. 24a. El primero lo constituye el aura que tiende a rodear la terminología dik– en la mente de algunos exegetas: parece algo sencillamente asumido que cada vez que Pablo usa tales palabras debe estar diciendo algo importante.[25] Pero es más importante reconocer que Ro 3:21-26 no está centrado en términos dik– en general, sino en una frase construida con el nombre específico δικαιοσύνη, repetido cuatro veces (en 21c,22a,25c,26b). El participio, sin embargo, es utilizado en 26d solamente en combinación con el relevante adjetivo δίκαιος al final de la frase: δίκαιον καὶ δικαιοῦντα, «justo y justificador», en un sentido claramente subordinado al nombre.[26] Es por esto que la aparición de un participio (δικαιούμενοι) en 24a[27] no sugiere

---

23 *Cf.* 1:3-4,14-15,16; 2:7-10,12-14,25-29.

24 Friedrich Blass, Albert Debrunner y Robert Walter Funk (*A Greek Grammar of the New Testament* [Chicago: University of Chicago Press, 1961], 245, en ibíd.), han observado que Pablo se siente inclinado a continuar una construcción comenzada con un verbo por medio de participios coordinados (relacionados entre sí), algunas veces en series largas. Por ej., Ro 12:9ss; 2 Cor 5:12; 6:3-10; 7:5; 8:18ss; 9:11,13; Ef 3:17; 4:1ss; 5:21; Flp 1:29-30; Col 3:16-17. En los capítulos precedentes de Romanos, Pablo usa participios coordinados en 1:1,10b,21,22. En el v. 24, esta afición de Pablo se combina con el uso habitual de la antítesis. Como resultado de esto, la antítesis no es la más genial imaginable, pero es funcional (*cf.* Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 91).

25 *Cf.* ibíd., 92.

26 *Cf.* ibíd.

27 Es significativo observar que el uso de este término dik– (en 24a), en la voz pasiva, es único con relación al hombre en toda la perícopa (Ro 3:21-26). Sin embargo, el uso de la terminología δικ– en todos los demás casos (los cuatro usos de δικαιοσύνη [en 21c, 22a, 25c y 26b] y el uso del adjetivo junto al otro participio [δίκαιον καὶ δικαιοῦντα, en 26d]), está relacionado siempre con θεός y Ἰησοῦς Χριστός, principales protagonistas de la perícopa.

una contribución esencial al argumento principal de Pablo. El segundo obstáculo de nuestra lectura es mucho más relevante. Sencillamente, los exegetas no han sabido donde termina el paréntesis. Los intérpretes no han sido conscientes del estatus subordinado del v. 24a, debido a que siempre se había asumido que el texto entero constituye una frase unida.[28] Si tenemos esto en cuenta y aceptamos que v. 24 continúa con el material parentético de los vv. 22d-23, entonces deberíamos admitir que aparentemente Pablo habría introducido en el paréntesis mucho material significativo, antes de dar un giro hacia el argumento principal. No solamente el participio δικαιούμενοι (24a) y la frase relacionada con «gracia», sino la caracterización de Jesús como ἀπολύτρωσις (24b) también tendría que estar incluida dentro de ese mismo material. En resumen, el paréntesis parecería demasiado importante y sustancial para ser un paréntesis con todo ese contenido. Pero esta dificultad se resuelve perfectamente cuando se observa la función de una tercera técnica retórica dentro de la sección. El uso que hace Pablo de la epanáfora es la clave de las dificultades sintácticas en Ro 3:22b-25b.[29]

Epanáfora es otra figura retórica, semejante a la antítesis, operativa dentro del área general de la construcción de la sentencia cuando la coordinación elegante de *cola et commata* es un problema central.[30] Estas frases están relacionadas frecuentemente por la repetición de términos clave, al principio, al final, o por medio de cláusulas y frases.[31] Aunque raramente ha sido notado, una repetición semejante (epanáfora) se encuentra en la sección central del texto, donde una preposición repetida, en este caso διά en genitivo, abre tres cláusulas sucesivas. La técnica es más clara si las tres repeticiones son expuestas inicialmente sin el material parentético, previamente aislado.[32]

22 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας...
24 διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.[33]

---

28 «Siendo justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús» (v. 24); (*cf.* ibíd., 92–93).

29 *Cf.* ibíd., 93.

30 *Cf.* ibíd.

31 Si el término inicial se repite en sucesivas declaraciones, la técnica es denominada *epanáfora*; si es el último el que se repite, *antistrofa*; y si están implicadas una o más palabras, se denomina *reduplicación* (*cf.* ibíd.).

32 *Cf.* ibíd., 94.

33 El material parentético aislado es:

El reconocimiento del recurso a esta figura retórica en la sección central de 3:21-26, es particularmente útil para nosotros, porque no solo clarifica estas cláusulas sucesivas, sino que señala también claramente dónde debería terminar el paréntesis identificado; en este caso, justo antes de la segunda preposición (διά) en genitivo en v. 24b.[34] Como resultado de esto, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, «mediante la redención [realizada] en Cristo Jesús» (24b) no es una expresión vinculada en absoluto a δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, «justificados gratuitamente por su gracia», en v. 24a, como se piensa en la lectura habitual. Esa cláusula (24b) debe estar vinculada con δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, «se ha manifestado la justicia de Dios», en los vv. 21 y 22, en paralelo con διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, «mediante la fe en Jesucristo» en v. 22b.[35]

Con esta observación se demuestra que el paréntesis de Pablo, en esta sección, está "insertado" dentro de una triple epanáfora. Por consiguiente, la segunda objeción a una lectura parentética de v. 24a desaparece, y podemos concluir el contenido del paréntesis después de χάριτι. Si ahora aislamos este paréntesis (22d-24a) de la explicación de Pablo, centrada en la justicia de Dios y las causas de su revelación, podemos considerar el texto con más detalle, porque parece evidente que el corazón de Ro 3:21-26 está constituido por una triple epanáfora.[36] En una exposición técnicamente elaborada revela el significado del sujeto y predicado que usa Pablo en v. 21:

(νυνὶ δε…) δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας...
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

---

22 (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,

23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ

24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)

34 En este punto de transición sintáctica, anteriormente desapercibido, termina el contenido del paréntesis y comienza de nuevo el argumento principal de Pablo, como indica la reanudación de la epanáfora. Consecuentemente, el material que los exegetas habían asumido previamente que estaba incluido en el paréntesis (es decir, ἀπολύτρωσις y ἱλαστήριον [D. A. Campbell solo incluye en su argumentación el término ἀπολύτρωσις; pero es evidente que ἱλαστήριον también está incluido en el material al que hace referencia]), ahora está exactamente donde debería estar, esto es, dentro del argumento principal de Pablo (*cf.* ibíd.).

35 *Cf.* ibíd., 94-95.

36 *Cf.* ibíd., 95.

Una traducción dinámica podría ser:

«(Pero ahora...) la justicia de Dios ha sido revelada,
mediante la fidelidad de Jesucristo
(para todos los que creen…);
mediante la redención que es en Cristo Jesús
(a quien Dios propuso como *hilastērion*);
mediante la fidelidad en su sangre.»

A partir de la clarificación sintáctica de esta sección (22b-25b), estamos en condiciones de considerar los términos clave que contiene, así como el significado de la sección como un todo.[37]

c. Reduplicación "isocólica" en 25c-26c. A la epanáfora que forma 3:22b-25b siguen, en los vv. 25c-26c, dos construcciones en acusativo paralelas:

25c εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ.

Las expresiones paralelas dominantes: ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, aunque ampliadas por frases preposicionales diferentes subordinadas, evocan la una a la otra de acuerdo con una técnica retórica estándar, la reduplicación isocólica.[38] Campbell se pregunta si la frase διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων (25d) no podría funcionar como una inserción parentética; en este supuesto, la repetición isocólica se ampliaría de dos a cuatro frases y se obtendría una mejor simetría en la reduplicación que resultaría como seguidamente se indica:

25c εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
[...]
26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ.

---

37 *Cf.* ibíd.

38 Se designa así a la repetición de una o más palabras (frases en este caso), en unidades de igual extensión rítmica. Esto es lo que se encuentra en vv. 25c–26c; en estos textos, la expresión εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (25c) se encuentra recapitulada casi exactamente en πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (26b).

Sin embargo, tal solución no parece un planteamiento adecuado.[39] Se debe reconocer más bien, que la frase διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, «por el perdón de los pecados cometidos antes» (25d), funciona significativamente de forma correcta donde está emplazada; y es razonable, aunque empobrece la elegancia de la construcción.[40]

La unidad iniciada en 3:21 concluye en 3:26d con la sólida frase: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, «a fin de ser él justo, y justificador del que cree en Jesús» (26d), cuyo significado tratamos de explicar más adelante. Por el momento será suficiente decir que «en la retórica antigua era habitual prestar atención especial al cierre de períodos y secciones, y algunas veces culminarlos con una frase o cláusula sorprendente».[41] La cláusula final de Pablo constituye una compacta conclusión para un pasaje relevante. Su comienzo (εἰς) parece un paralelo deliberado con el εἰς (y πρὸς) de v. 25c (y 26b), completando de esa forma una sucesión de tres frases finales de propósito (εἰς – πρὸς – εἰς).[42] El uso del pronombre αὐτός en esta frase (26d), concuerda con su función en las frases preposicionales precedentes (25c y 26b), en la reduplicación isocólica.

A modo de resumen podemos decir: que el sujeto principal y el verbo están flanqueados inicialmente por una antítesis (v. 21); después comienza una sección central epanafórica, configurada con la repetición de διά en genitivo (vv. 22b-25b), y cuyo primer miembro contiene un paréntesis estructurado antitéticamente. Siguen dos frases preposicionales de carácter reduplicativo y, en paralelo con ellas, y de acuerdo con las leyes de la retórica, una proposición final de carácter conclusivo que reformula juntamente varios motivos de las cláusulas y frases precedentes. La sección completa (con la indicación del contenido parentético en 22d-24a) se lee:

21 Νυνὶ δὲ

χωρὶς νόμου

---

39 Es evidente que la frase funciona significativamente donde está situada y no de forma parentética; debe observarse la referencia retrospectiva, porque, aunque no se menciona a Cristo de forma específica, la frase presupone la representación previa de su obra redentora, mediante la alusión al perdón de los pecados (*cf.* ibíd., 98).

40 Esto se puede comprender bien, si se acepta que el propósito principal de Pablo no fue en ningún momento la confección de un elegante tejido literario, sino más bien presentar la verdad salvadora relacionada con el gran acontecimiento revelado por Dios en Cristo (*cf.* ibíd., 97–98).

41 Ibíd., 99.

42 Recuérdese además, εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, en Rom 1:1; εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (1:5); εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς (1:11); εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (1:16); εἰς μετάνοιάν σε ἄγει (2:4); εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ (3:7); εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας (3:22).

δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν,
22 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ
διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
(οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι)
διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·
25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον
διὰ [τῆς] πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι
εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων
26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ,
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ
ἐν τῷ νῦν καιρῷ,
εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα
τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Con la sintaxis de 3:21-26 aclarada y las relaciones mutuas y funciones básicas de sus cláusulas resueltas, todavía permanecen algunas cuestiones a las que hay que responder antes de que el pasaje pueda ser interpretado como un todo. Estas son de carácter léxico: 1) la cuestión del significado de los términos sobre la expiación en Pablo, a saber, ἀπολύτρωσις (v. 24), ἱλαστήριον y αἷμα (v. 25), y 2) el significado de la terminología sobre la justicia en Pablo, y especialmente de la frase clave δικαιοσύνη θεοῦ (vv. 21,22,25,26), en relación con los términos citados en el primer punto.[43] Estas cuestiones deben ser tema de estudio en otro trabajo. No obstante, en la segunda parte de este, nos aproximaremos al uso y significado de ἱλαστήριον, término clave en el v. 25 y en la perícopa que consideramos.

Lectura sugerente de Ro 3:21-26

D. A. Campbell ha observado que el análisis del pasaje (3:21-26) permite descubrir dos puntos secundarios en el texto, que, en su opinión, podrían oscurecer parcialmente el significado fundamental del pasaje. Estos dos pun-

43 *Cf.* ibíd., 101.

tos de carácter incidental, son: 1) dos comentarios antitéticos acerca de «la ley» en v. 21, y 2) el paréntesis de los vv. 22d-24a.[44]

a. La antítesis en 3:21. El v. 21b dice que la revelación de la justicia salvadora de Dios es χωρὶς νόμου, lo cual constituye la primera expresión de una doble declaración, cuya estructura antitética ya hemos analizado. Esta frase es semejante a otras en Romanos; por ejemplo: χωρὶς ἔργων νόμου (3:28), y χωρὶς ἔργων (4:6). Consecuentemente, parece probable que la frase específica χωρὶς νόμου sea simplemente una variación paradigmática de la declaración básica «aparte de las obras de la ley», y que la noción de obras está implícita, aunque no se exprese de forma explícita, en v. 21.[45] Newell dice: «… el griego coloca precisamente al principio la gran frase "aparte de la ley" (*chōrís nómou*), manifestando así muy fuertemente la absoluta separación entre esta justicia divina y cualquier cumplimiento de la ley u obra de hombre.»[46]

Un conjunto de problemas gramaticales, históricos y teológicos están implícitos dentro de esta declaración,[47] pero la frase es realmente demasiado breve para permitir o incluso sugerir algún tipo de reconstrucción detallada de la comprensión que tiene Pablo de la ley en este punto. En efecto, la frase no está funcionando como una declaración positiva de la actitud de Pablo hacia la ley; aquí el significado del adverbio χωρὶς debe ser plenamente apreciado; χωρὶς νόμου es una declaración negativa general. Esta expresión afirma que, cualquiera que sea la comprensión que tenga Pablo respecto a la función de la ley, la justicia de Dios ha sido revelada independientemente de ella.[48] Debe admitirse que un nuevo concepto se encuentra implícito dentro

---

44 D. A. Campbell mantiene la idea de que los dos puntos citados enriquecen el argumento de la sección; pero lo hacen al precio de oscurecer parcialmente el significado de este pasaje. La identificación de estos dos puntos incidentales, y su aislamiento de la estructura principal del pasaje, permiten comprender con mayor claridad la estructura semántica primaria de Rom 3,21–26 (*cf.* ibíd., 177–183).

45 Un posible ejemplo de elipsis (*cf.* ibíd., 178).

46 William R. Newell, *Romanos* (Grand Rapids, Michigan, 1949), 79.

47 *Cf.* Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 178.

48 El hecho de que el término ἔργων no se encuentre en v. 21 abre la posibilidad de que Pablo esté diciendo sutilmente algo diferente, es decir, que la salvación haya sido revelada «aparte de la ley» (*Tôrāh*) *per se*, y no meramente «aparte de las obras de la ley». Sin embargo, al considerar el v. 20 y la inmediata reanudación del tema de las obras en v. 27, parece mucho más probable que ἔργων fuese entendido como semánticamente presente en v. 21. Además, la expresión «aparte de la *Tôrāh*» tiene menos sentido en v. 21 que obras, si se entiende que *Tôrāh* tiene el significado de "instrumento que establece los límites o fronteras" del pueblo de Dios, porque Pablo cree que Jesús vino ὑπὸ νόμον «bajo la ley» (Gál 4:4). Por otra parte, Jesús fue un judío (*cf.* Ro 15:8); y el evangelio ha sido, y está siendo, predicado a Israel (*cf.* 10:18-21). Si el término 'ley' (*Tôrāh*) es entendido más ampliamente como Escritura, su integración en el pasaje se hace todavía más difícil. ¿En qué sentido es

de esta declaración general, es decir, que el punto focal de la salvación ha sido transferido de la *Tôrāh* al Mesías.

El segundo comentario antitético acerca de «la ley» (como parte del primer punto incidental), es que las Escrituras, referenciadas en el v. 21 como «la ley y los profetas»,[49] atestiguan de la justicia salvadora de Dios.[50] Es evidente que las expresiones concernientes a la ley y a la Escritura en el v. 21 constituyen dos puntos significativos, que lo son más por la vía de la alusión y el resumen que por la de la argumentación explícita.[51] Creemos poder decir con certeza que su función esencial, dentro de la argumentación de Pablo, se presenta más como un umbral teológico del punto principal; ya que después de este acto de presencia inicial, ambos temas desaparecen completamente. La antítesis, por lo tanto, integra esta sección con el argumento precedente de la carta y con el siguiente.[52] Pablo ahora desea presentar la salvación escatológica de Dios; pero antes de llegar a exponer el tema central nos encontramos con la segunda expresión incidental en 3:21-26, que debe ser identificada y aislada del tema principal.

b. El paréntesis en 22d-24a. La expresión de Pablo que constituye el segundo punto incidental comienza en el v. 22d y se extiende hasta el v. 24a. Este es el paréntesis crucial que interrumpe su unidad argumentativa central, provocado por el término πάντας en la cláusula precedente.[53] Aquí Pablo no

---

actualmente significativo hablar de la salvación de Dios viniendo «separada de la ley» (*Tôrāh* como Escritura) de acuerdo con el v. 21? Pero entendida la expresión «obras de la ley» (*Tôrāh*) como un sistema religioso, tanto en el sentido de obediencia al pacto como en sentido legalista, la frase se integra sin incidentes en el sentido de la cláusula. Pablo está diciendo que la revelación de la salvación de Dios, por medio de Cristo, constituye una forma de relación con Dios que es distinta y separada de la obediencia a la *Tôrāh*; sin embargo, esta última frase es una interpretación (*cf.* ibíd., 178-179).

49 Esta declaración es consistente con la primera referencia de Pablo en 1:2 donde dice respecto al evangelio, que Dios προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, «había prometido de antemano por medio de sus profetas en las Santas Escrituras», y con su propia práctica, frecuente en Romanos. *Cf.* 1:17; 2:24 y 3:10-18,21 (*cf.* ibíd., 180).

50 Algo axiomático para un judío del tiempo y formación del apóstol Pablo. El hecho de que las Escrituras atestigüen de los hechos salvadores de Dios podría haber sido, y es, perfectamente aceptable para el judaísmo (*cf.* ibíd.).

51 *Cf.* ibíd., 181.

52 *Cf.* ibíd.

53 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
(οὐ γάρ ἐστιν διαστολή,
πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ
δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι).

puede evitar que su pensamiento considere el tema de la universalidad, que ha estado describiendo en términos de pecado y culpabilidad humana desde 1:18 hasta 3:20.[54] En el v. 22 Pablo afirma que todos son salvados por la fe, οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, «pues no hay diferencia». El problema básico es que no hay distinción en el estado de la humanidad (judíos y gentiles), por el carácter universal del pecado (v. 23). Por esta razón, Pablo hace la afirmación en el v. 24 de que la gracia de Dios actúa en la humanidad para restaurar la condición perdida en Adán.[55] El efecto de "contrabalanza" que produce la afirmación de la segunda parte de la antítesis de la sección central: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι (v. 24a), considerado al margen de su fuerza teológica, le permite a Pablo regresar ordenadamente a su principal argumento, en relación con la revelación de la salvación de Dios, del que se ha desviado por causa del término πᾶς en el v. 22c. Consecuentemente, aunque el contenido del paréntesis (22d-24a) está cargado de significado teológico, no funciona como una parte integral del argumento principal de Pablo. Constituye un resumen de 1:18-3:20 y una anticipación de posiciones desarrolladas posteriormente en la carta (*cf.* 5:12-14; 7:7-25).[56] Como resultado de esto, podríamos notar sus implicaciones, pero debemos situarlo a un lado junto con la antítesis provocada por el término νόμος en el v. 21, con el propósito de efectuar la exégesis de 3:21-26, y reconocer que la hipótesis sintáctica de que Pablo ha insertado un paréntesis en la sección central epanafórica (una oración periódica ampliada), no resuelve solamente los problemas inmediatos en los vv. 22b-24b, sino que clarifica en buena medida la sintaxis de 3:21-26.[57]

---

54 Pablo establece una detallada antítesis en relación con lo descrito en 1:18–3:20, que resume y expresa en el primer miembro de la mencionada antítesis (vv. 23-24a; esta antítesis se encuentra dentro del paréntesis, en 22d-24a). Lo afirmado en la primera parte del paréntesis (v. 22d), donde con cierta dosis de audacia dice: οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, «pues no hay diferencia», introduce la primera parte de la antítesis que, probablemente, es una referencia elíptica a la imagen perdida de Adán. La idea de Pablo es que todos son descendientes de Adán y que, consecuentemente, han perdido la gloria de la imagen de su común antepasado. En este sentido, no hay distinción entre judío y gentil. Un punto que puede parecer sorprendente, pero que resulta irrefutable (*cf.* ibíd., 182).

55 De esta forma, Pablo equilibra el estado de pecado y gloria perdida de la humanidad, con la salvación que es mediante la fe en Jesucristo y la gracia gratuita de Dios (πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, «porque todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» [v. 23], es equilibrado con la salvación que es: διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, «por medio de la fe en Jesucristo» [v. 22] y con: δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὖ τοῦ χάριτι, «justificados gratuitamente por su gracia» [v. 24]; en estos textos se observa con claridad, que las expresiones de los vv. 23-24a constituyen la antítesis que se encuentra dentro del paréntesis).

56 *Cf.* ibíd., 183.

57 *Cf.* ibíd., 99–100.

c. El punto principal de Ro 3:21-26. Cuando se ha entendido bien los dos puntos que preceden, se observa que el pasaje está claramente dominado de forma gramatical y temática por su contenido esencial: δικαιοσύνη θεοῦ, y el verbo φανερόω, introducidos ambos en el v. 21. Con la excepción del paréntesis, la función de esta expresión es como la espina dorsal semántica del texto en toda la sección.[58] Pablo no se aparta de esta idea. Las subsiguientes frases preposicionales constituyen el desarrollo crítico de esta declaración (la «justicia de Dios») y permanecen dependientes de ella. Es la demostración y la revelación final de la salvación de Dios por tanto tiempo esperada (*cf.* ἀπολυτρώσεως y ἱλαστήριον, en 24b y 25a), la que Pablo está presentando en este pasaje (3:21-26).[59]

Al comenzar esta sección, Pablo no se conforma con una doble mención de esta idea: «la justicia de Dios» (21c,22a). Su carácter medular en el texto es fuertemente reforzado por la doble repetición al final de la perícopa (25c,26b), lo cual sugiere que la perícopa misma está básicamente estructurada en quiasmo.[60] Por consiguiente, creemos que es posible descubrir la estructura en quiasmo de este pasaje, sin olvidar las figuras que contiene, a partir del análisis retórico de Ro 3:21-26. Campbell no ha ido más allá en este sentido, porque el objetivo de su trabajo ha sido analizar la retórica de la justicia en este mismo pasaje.[61] No obstante, la estructura de esta sección posee algunas características que debemos considerar por su relevancia en el contexto y por su importancia para el propósito de nuestro trabajo. Esencialmente son estas: 1) la sección está estructurada básicamente en quiasmo; 2) las expresiones ἀπολύτρωσις y ἱλαστήριον constituyen el contenido más sustantivo del mismo (*cf.* v. 24b y 25a); 3) la expresión más repetida δικαιοσύνη θεοῦ, su revelación o manifestación (v. 21), el hecho de ser mostrada o evidenciada (vv. 25-26) y su imputación[62] por la fe (v. 22), literaria y teológicamente es una expresión dependiente de ἀπολύτρωσις y

---

58 *Cf.* ibíd., 184.

59 Es difícil imaginar hoy, la aceptación que tal forma de expresión debe haber producido en los corazones de sus destinatarios, cuando Pablo les aseguraba que la salvación de Dios, largamente esperada, se encontraba finalmente a su alcance. También debería observarse que la comprensión que tenían los judíos de Dios y de su justicia implicaba que esta salvación, no era mera apariencia, sino una verdadera fuerza que actuaba en Israel y en el mundo (*cf.* ibíd.).

60 *Cf.* ibíd.

61 Su trabajo: *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21–26*, es una modificación de su tesis doctoral. El objeto principal de su estudio está centrado en el significado de δικαιοσύνη θεοῦ en la perícopa mencionada, que considera el eje sobre el cual está articulada la epístola de Pablo a los Romanos.

62 En el sentido más positivo del término.

ἱλαστήριον; 4) el significado de la expresión διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον, «mediante la redención que es en Cristo Jesús, a quien Dios propuso como *hilastērion*» (vv. 24b-25a), se encuentra en el centro del quiasmo, y el término principal del cual es dependiente ἀπολύτρωσις, no es otro que ἱλαστήριον; y 5) finalmente, el término clave y más significativo, del v. 25 y de toda la sección, es ἱλαστήριον.

Estructura de Ro 3:21-26

Como resultado del análisis precedente se puede observar que la identificación de las figuras retóricas, contenidas en Ro 3:21-26, permite establecer más fácilmente la estructura del pasaje en quiasmo.[63] La siguiente propuesta confirma el paréntesis encontrado y sitúa la epanáfora utilizada por Pablo en la sección central del mismo, dentro de las cláusulas que incluyen la expresión más utilizada, δικαιοσύνη θεοῦ (en vv. 21c,22a,25c,26b):

A. **Νυνὶ** δὲ χωρὶς νόμου (21ab)
  B. **δικαιοσύνη θεοῦ** πεφανέρωται (21c)
    μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ
    τῶν προφητῶν, (21d)
  δικαιοσύνη δὲ θεοῦ (22a)
  C. **διὰ πίστεως** Ἰησοῦ Χριστοῦ (22b)
    εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. (22c)
  (οὐ γάρ ἐστιν διαστολή, (22d)
  πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται
    τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (23)
  δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι) (24a)
  D. διὰ τῆς **ἀπολυτρώσεως** τῆς ἐν
    Χριστῷ Ἰησοῦ· (24b)
    ὃν προέθετο ὁ θεὸς
    ἱλαστήριον (25a)
  C'. **διὰ [τῆς] πίστεως** ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι (25b)
B'. εἰς ἔνδειξιν τῆς **δικαιοσύνης αὐτοῦ** (25c)
  διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων

[63] La estructura concéntrica o en quiasmo de esta sección se observa claramente, al observar que las tres primeras partes (A, B y C) se corresponden de forma inversa con las tres finales (C', B' y A'), quedando en el centro de la estructura (D), la declaración más relevante.

ἁμαρτημάτων (25d)
ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, (26a)
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς **δικαιοσύνης**
αὐτοῦ (26b)
A'. **ἐν τῷ νῦν καιρῷ,** (26c)
εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα
τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. (26d)

Hilastērion en el centro de la estructura de Ro 3:21-26

Es cierto que el término *hilastērion* derivado de la raíz *hilaskesthai*, usado en Ro 3:25, ha dado lugar a no pocas discusiones.[64] Esto es así porque su interpretación exige afrontar numerosas dificultades. A esto debemos añadir la mayor de todas: conocer el pensamiento del autor;[65] qué tenía Pablo en mente cuando escogió este término como centro (junto con ἀπολύτρωσις) de su argumentación en este pasaje (3:21-26). Aunque el problema no es fácil de resolver, la estructura del mismo contiene algunos puntos de referencia que constituyen verdaderas coordenadas, respecto a las cuales se puede encontrar con mayor nivel de certeza el significado del término.

Si consideramos el texto y la estructura en quiasmo de la perícopa, encontramos algunas aclaraciones adicionales relacionadas con el término ἱλαστήριον. La estructura del pasaje nos permite encontrar las respuestas más adecuadas a ciertas cuestiones exegéticas y teológicas que plantea el verdadero significado del *hilastērion* paulino.[66] Por otra parte, las diferentes expresiones que constituyen el pasaje se pueden explicar mucho mejor, en función del lugar que ocupan en el paralelismo simétrico que tiene como centro a *hilastērion*.

---

64 *Cf.* Stanislas Lyonnet y Léopold Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study*, AnBib 48 (Roma: Editrice Pontifico Istituto Biblico, 1998), 155.

65 A pesar del grado de dificultad que ofrece la correcta interpretación del término, no estamos de acuerdo con F. Büchsel cuando dice: «It is hard to say with any clarity whether Paul in R. 3:25 is thinking of the ἱλαστήριον in particular or a means of expiation in general» («ἱλαστήριον», en *TDNT*, ed. Kittel y Friedrich, vol. III, 320). Esta diferenciación precisa creemos que es posible establecerla, en función del contexto inmediato del término y del contexto general de la epístola.

66 Aunque se encuentren dificultades para llegar a conocer el pensamiento de Pablo respecto al término *hilastērion*, como es reconocido por la mayoría de los autores, una primera cosa parece estar muy clara en este pasaje (3:21-26): cuando Pablo piensa en la justicia de Dios revelada en Cristo, obtenida por medio de su sangre para la redención de todos los que creen, sin ninguna diferencia entre judíos y gentiles, el *hilastērion* está en el centro (junto con ἀπολύτρωσις).

D. «Mediante la redención que es en Cristo Jesús a quien Dios propuso como hilastērion». Los dos términos clave que se encuentran aquí son: ἀπολύτρωσις y ἱλαστήριον. Ni este último podía estar en otro lugar, ni la estructura del texto es fruto del azar;[67] Realmente, la expresión que se encuentra en el centro de la estructura elaborada por Pablo es: τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὃν προέθετο ὁ θεὸς, «que es en Cristo Jesús a quien Dios propuso» (24b,25a). Aquí se observa que el concepto de *expiación-propiciación* derivado de *hilastērion* es plenamente paralelo al de *redención*, y que la ἀπο῀ λύτρωσις tiene su origen en la gracia de Dios (3:24); sin embargo, está estrechamente vinculada con la persona de su Hijo. Tenemos redención en Cristo Jesús (Col 1:14; Ef 1:7; Ro 3:24), quien ha sido hecho por Dios ἀπολύτρωσις para nosotros (1 Cor 1:30). Así, como se expresa en el centro del quiasmo, la redención es verdadera y finalmente efectuada por Dios; «Él nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor» (Col 1:13); y esto «para alabanza de la gloria de su gracia con la que nos agració en el Amado» (Ef 1:6).

En el centro del quiasmo, ἱλαστήριον tiene que ver con el acontecimiento Cristo Jesús, y ἀπολύτρωσις con el efecto producido; porque es evidente que *hilastērion* es el que da valor y sentido al concepto de redención, así como al resto de la perícopa. Para los creyentes ἀπολύτρωσις es una posesión presente, una realidad actual,[68] hecha posible mediante Cristo Jesús convertido por Dios en el *hilastērion* del NT.[69]

C-C'. «Por medio de la fe en Jesucristo»-«Por medio de la fe en su sangre». La discusión mantenida por algunos exegetas en torno al llamado lema característico paulino: διὰ πίστεως, «por medio de la fe» (v. 25),[70] se

---

67 Respecto a la cláusula que contiene el término *hilastērion*, D. J. Moo dice: «*The first five Greek words of v. 25 form the main clause* of this new sentence, with the series of prepositional phrases and clauses in the rest of v. 25 and v. 26 dependent on it» (Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* [Grand Rapids. Michigan, 1996], 231, la cursiva es nuestra).

68 Además de Ro 3:24, *cf.* Col 1:14; Ef 1:7 y 1 Cor 1:30, donde la redención se expresa de forma explícita (Col 1:14 y Ef 1:7) o implícita (1 Cor 1:30 y Ro 3:24) con el significado de perdón de los pecados.

69 En relación con la interpretación de *hilastērion* en este texto (3:25), como el antitipo del usado en el ritual de la expiación en el AT, D. Moo hace la siguiente declaración: «This interpretation, which has an ancient and respectable heritage, has been gaining strength in recent years. It is attractive because it gives to *hilastērion* a meaning that is derived from its "customary" biblical usage, and creates an analogy between a central OT ritual and Christ's death that is both theologically sound and hermeneutically striking» (Moo, *The Epistle to the Romans*, 232–233; *cf.* de forma específica las notas núms. 66 y 67 en p. 232, donde menciona una relación de autores, desde Orígenes hasta Wilckens y Fitzmyer, que defienden esta interpretación del *hilastērion* paulino).

70 A partir de la propuesta de Bultmann, de que los vv. 24 y 25 de Ro 3 pertenecían a una fórmula cristiana prepaulina (empleada litúrgicamente como una confesión de fe), con la

resuelve al observar la correspondencia entre las secciones C-C' de la estructura:

C. **διὰ πίστεως** Ἰησοῦ Χριστοῦ,
«por medio de la fe en Jesucristo» (v. 22b)
εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας.
«para todos los que creen» (v. 22bc), y
C'. **διὰ πίστεως** ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι,
«por medio de la fe en su sangre» (v. 25b),

donde se observa en la segunda frase un tropo frecuente en los escritos de Pablo,[71] mediante el cual se hace referencia a Jesucristo por medio de su sangre.[72] La expresión εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, «para todos los que creen» no es necesario repetirla en v. 25, ha sido claramente indicada en v. 22. Pablo también evita la excesiva repetición del término θεός en relación con su justicia (*cf.* vv. 25c,26b).

B-B'. La manifestación de la δικαιοσύνη θεοῦ como tema esencial. Las dos secciones del pasaje B-B' se corresponden de tal forma en la estructura del quiasmo, que hacen muy evidente cuál es el resultado de la obra de Cristo como *hilastērion*. La redención (ἀπολύτρωσις) aceptada por la fe (πίστις) en Jesucristo pone a disposición del creyente, la δικαιοσύνη θεοῦ expresada explícitamente cuatro veces.[73] Esto es así, porque la sección 21c-22a:

---

excepción de dos cortas interpolaciones de Pablo (una de ellas, la expresión διὰ πίστεως [v. 25]), Käsemann apoyó después la teoría con la sugerencia de que v. 26 constituía el comentario personal de Pablo respecto a la fórmula prepaulina. En 1963 E. Lohse argumentó que la fórmula cristiana original se extendía desde v. 25 a 26a, de nuevo con la condición de que διὰ πίστεως fue una interpolación del mismo Pablo. En 1966, dos exegetas, C. Talbert («A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26?», *JBL* 85 [1966] 287-296) y J. Reumann («The Gospel of the Righteousness of God: Pauline Reinterpretation in Romans 3,21–31», *Int* 20 [1966] 432–452), publicaron teorías adicionales relacionadas con los límites y la fecha de la fórmula que Pablo habría tomado de la tradición cristiana. Talbert afirma que fue añadida por algún copista hacia el fin del primer siglo, y Reumann sostiene que la fórmula se extiende desde v. 24 a 26a, y que διὰ πίστεως es una de las interpolaciones paulinas (*cf.* David Greenwood, «Jesus as Hilastērion in Romans 3:25», *BTB* 3 [1973]: 318-319).

71 *Cf.* por ej. Ro 5:9; Ef 1:7; Col 1:20, donde se usa el vocablo sangre para designar el sacrificio de Cristo.

72 En este caso, se menciona la parte «su sangre» (v. 25b) por el todo «Jesucristo» (v. 22b).

73 Como ya se ha indicado *supra*, las dos primeras expresiones de la «justicia de Dios» son claramente explícitas en esta perícopa, y las dos últimas son igualmente explícitas por medio del pronombre αὐτοῦ. De esta forma, δικαιοσύνης αὐτοῦ, «su justicia» (en 25c,26b) es una referencia directa a la «justicia de Dios» (21c,22a).

B. **δικαιοσύνη θεοῦ** πεφανέρωται (21c)
μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ
τῶν προφητῶν, (21d)
δικαιοσύνη δὲ θεοῦ, (22a)

se corresponde con la sección 25c–26b:

B'. εἰς ἔνδειξιν τῆς **δικαιοσύνης αὐτοῦ** (25c)
διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων
ἁμαρτημάτων (25d)
ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, (26a)
πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς **δικαιοσύνης αὐτοῦ**, (26b)

donde se puede observar además, la equivalencia teológica entre la expresión μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, «atestiguada por la ley y los profetas» (21d), y διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, «por el perdón de los pecados cometidos antes, en [el tiempo de] la paciencia de Dios» (25d-26a).[74] Estas expresiones, incluidas cada una de ellas entre una doble mención de la «justicia de Dios», hacen más significativa la correspondencia entre ambas partes (B y B').[75]

---

[74] La expresión «atestiguada por la ley y los profetas» (21d) es, formalmente, una declaración relacionada con la «justicia de Dios», aunque en realidad es también una declaración relacionada con el A.T. (*cf.* Charles E. B. Cranfield, *La Epístola a los Romanos* [Grand Rapids [Michigan]: Nueva Creación, 1993], 66). Por otra parte, según Ulrich Wilckens (*La Carta a los Romanos*. Rom 1–5, vol. I [Salamanca: Sígueme, 1989], 244), los προγεγονότα ἁμαρτήματα son todas las transgresiones cometidas antes de la muerte expiatoria de Cristo, es decir, en el tiempo del A.T. La comprensión de ambas expresiones en el mismo espacio de tiempo, antes de cumplirse el designio divino respecto a la cruz de Cristo, refuerza la correspondencia entre las secciones consideradas (B y B').
No obstante, discrepamos con Wilckens (*cf.* ibíd., p. 245, n. 564) cuando, en función de la estructura de v. 25, excluye la posibilidad de considerar la expresión τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, "en [el tiempo de] la paciencia de Dios", como determinación concreta de προγεγονότων ἁμαρτημάτων y que pueda ser entendida en sentido temporal. Wilckens declara: «Dios ha demostrado su justicia en que ha perdonado mediante su paciencia los pecados cometidos con anterioridad», entendiendo que aquí «paciencia» apela a la compasión de Dios que concede inmediantamente perdón de sus pecados al pecador como efecto de su justicia (*cf.* ibíd., pp. 244-254). Estamos de acuerdo con Kuss, quien ve esto imposible, porque la estructura de los vv. 21-26 muestra que τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ es la determinación más concreta de διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων, «por el perdón de los pecados cometidos antes», con un sentido esencialmente temporal con referencia al A.T.

[75] Como ya hemos observado, una verdad central de Ro 3:21-26 es la revelación presente de la justicia de Dios, como consecuencia directa de la vida y obra de Cristo Jesús. Es tan cierto para el hombre, que esta manifestación de la justicia divina carecería de significado si no se apropiara de ella por la fe (C-C'); como lo es para Dios, que esa revelación representa su voluntad para toda la humanidad, sin ninguna diferencia entre «judíos y gentiles».

A–A'. «Pero ahora»-«en el tiempo presente». El Νυνὶ δὲ, «pero ahora» (21a) escatológico, que inicia la estructura, se corresponde con la expresión ἐν τῷ νῦν καιρῷ, «en el tiempo presente» (en este tiempo) del v. 26c, que expresa el propósito de Dios en el escatológico «ahora», tal y como se revela en el v 21a:

A. **Νυνὶ** δὲ χωρὶς νόμου (21ab)

A'. **ἐν τῷ νῦν καιρῷ,** (26c)

εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα
τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. (26d)

«Ahora», la nueva iniciativa de Dios en la salvación de la humanidad toma forma mediante la muerte de Cristo en la cruz. Pablo se centra directamente en la crucifixión y muerte de Jesús y describe sus efectos en favor de la humanidad.[76]

Pablo se mueve desde el período de la humanidad bajo la ley hacia el nuevo eón o período de la humanidad bajo el evangelio, hacia el ἔσχατον, «el último tiempo» (Heb 1:2; 1 Pe 1:20; *cf.* también, 1 Cor 10:11; Ga 4:4), que comienza con Cristo y su misión. La ὀργὴ θεοῦ señaló el tiempo antiguo, pero ahora la δικαιοσύνη θεοῦ señala el nuevo.[77] Por esta razón Pablo comienza con el así llamado escatológico «ahora». El adverbio νυνί (*nyní*) es temporal y señala una nueva etapa en la historia de la salvación que va más allá de la ley y las promesas. El período de la ira divina da paso al de la justicia divina. Este es el primer uso del escatológico «ahora» en Romanos (vv. 21,26).[78]

El acontecimiento Jesucristo pone a disposición del ser humano toda la justicia de Dios revelada en Cristo. Esto se hace patente en B-B' (*cf.* Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3,21-26*, 157-160).

[76] *Cf.* Joseph A. Fitzmyer, *Romans*. The Anchor Bible (New York: Doubleday, 1993), 343–344.

[77] *Cf.* ibíd., 344; Anders Nygren, *La Epístola a los Romanos* (Buenos Aires: La Aurora, 1969), 126–127.

[78] *Cf.* también, 5:9,11; 6:22; 7:6; 8:1,18; 11:5,30,31; 13:11. En la perícopa de Pablo (3,21-26) se observa, por un lado, cierto paralelismo entre el Νυνὶ δὲ, «pero ahora», con relación a la ὀργὴ θεοῦ que caracterizó el tiempo antiguo; y, por otro, la expresión ἐν τῷ νῦν καιρῷ, «en el tiempo presente» (en este tiempo) de v. 26c, con relación a «en [el tiempo de] la paciencia de Dios». El mismo contraste que se observa entre el tiempo de la ὀργὴ θεου y el de la δικαιοσύνη θεοῦ, se aprecia entre ἐν τῷ νῦν καιρῷ, «en el tiempo presente» (en este tiempo) de v. 26c, y ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, «en [el tiempo de] la paciencia de Dios». Con lo cual se refuerza el sentido temporal de la paciencia de Dios (*cf.* Fitzmyer, *Romans*, 352).

¿Una fórmula cristiana prepaulina en Ro 3:24-26?

El quiasmo que constituye Ro 3:21-26, al que se ha llegado a partir del estudio de D. A. Campbell, muestra que la teoría de la fórmula prepaulina (Ro 3:24-25) propuesta por Bultmann,[79] no es aceptable. La fórmula procedente de la iglesia primitiva, que según este autor habría sido incluida por Pablo en su carta, se encontraría en la perícopa que consideramos (3:21-26), con dos adiciones del propio Pablo que señalamos entre corchetes:

> «δικαιούμενοι [δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι] διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον [διὰ πίστεως] ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ ("justificados [por el don de su gracia] en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación [mediante la fe] por su propia sangre para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos en el tiempo de la paciencia de Dios").»[80]

Quienes se han basado en esta mera suposición han avanzado en una línea de investigación que no ha llegado a soluciones convincentes. Así, Käsemann se sorprende por el hecho de que la construcción de la frase del v. 23 no se haya mantenido en el v. 24; y de forma particular, dice que el πάντες subrayado en el v. 23 se queda sin correspondencia en el v. 24.[81] Cuando se observa que este término pertenece al paréntesis que Pablo incluye en el quiasmo, como se ha mostrado, se comprende bien el uso de los términos en la perícopa que consideramos.

De forma semejante, Käsemann oberva un paralelismo entre el v. 25cd y 26ab que, según argumenta, «proclaman el mismo acontecimiento salvífico, pero seguramente en dos perspectivas diferentes».[82] La segunda (26ab), porque Pablo habría sentido la necesidad de una adición correctora. Además, «a la *sola gratia*, que anunciaba ya la fórmula judeocristiana, se asocia ahora la *sola fides* que no solamente aparece en el v. 26, sino que ha sido introducida a la fuerza, de una manera desconcertante»,[83] pero plenamente característica para el contexto paulino, con el διὰ πίστεως del v. 25. Ante declaraciones de esta naturaleza creemos poder responder que, en la perícopa que nos ocupa y en armonía con su estructura, Pablo concretó de forma genial y con

---

79 *Cf.* Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1987), 91.

80 La traducción del texto griego es la de Víctor A. Martínez de Lapera en ibíd.

81 Ernst Käsemann, «Para comprender Rom 3,24-26», en *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), 15.

82 Ibíd., 19.

83 Ibíd., 20.

ayuda de los mejores recursos literarios y tipológicos, las grandes verdades soteriológicas y escatológicas que contiene (*cf.* 2 Tim 3:16).

Por otra parte, el hecho de que se incluya una terminología poco característica de Pablo: πάρεσις, προγεγονότα, ἁμαρτημάτα, προτίθεσθαι, como algunos autores argumentan,[84] no justifica la hipótesis mencionada del uso de un fragmento tomado de la tradición cristiana. También es muy significativo notar que ni Bultmann, ni Käsemann, ni Lohse dejan intacta la frase prepaulina. Todos ellos están de acuerdo en que la expresión διὰ πίστεως, interpuesta entre ἱλαστήριον y ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι en el v. 25, así como πρὸς τὴν ἔνδειξιν en el v. 26, son expresiones específicamente paulinas.[85]

Schlier, sin dejarse impresionar por la concentración de palabras poco frecuentes en el texto,[86] plantea tres cuestiones: primero, ¿a qué género pertenece la mencionada "fórmula" o "tradición", y de qué contexto concreto se derivó?; segundo, ¿por qué razón habría pasado Pablo a citar esa fórmula en la mitad de su declaración?; tercero, ¿la aparición de una idea que, por otra parte, Pablo utiliza muy raramente o nada, indica necesariamente la adopción de una tradición determinada?[87] Los argumentos presentados por Bultmann, Käsemann y Lohse, defensores de la hipótesis de un fragmento prepaulino en el texto, pueden parecer lógicos y probables, pero siguen siendo hipotéticos. Schlier rechaza firmemente esta hipótesis.[88]

Mucho menos convincente todavía nos parece la tesis de Talbert, quien encuentra los límites del fragmento en los vv. 25-26, viendo el comienzo del mismo en el v. 25 en lugar del v. 24 (según la idea original de Bultmann). Esta interpretación[89] demuestra en primer lugar, la debilidad de la teoría de la fórmula prepaulina; y en segundo lugar, el hecho de que la argumentación se oriente de forma esencial a probar que se trata de una interpolación añadida al final del primer siglo, no deja lugar a dudas de que la teoría no es compatible con la estructura de Ro 3:21-26.

Stuhlmacher, en su reciente exégesis en base a la posición de Lohse,[90] afirma que a través de la forma y la tradición, todo lo que puede lograr el

---

84 *Cf.* ibíd., 15-16; *cf.* también, John H. P. Reumann, «The Gospel of the Righteousness of God: Pauline Reinterpretation in Romans 3,21–31», *Int* 20 (1966): 436.

85 *Cf.* Ben F. Meyer, «The Pre-Pauline Formula in Rom. 3,25-26a», *NTS* 29 (1983), 200.

86 *Cf.* ibíd., 199.

87 *Cf.* ibíd.

88 *Cf.* ibíd.

89 *Cf.* Charles H. Talbert, «A Non-Pauline Fragment at Romans 3:24-26?», *JBL* 85 (1966) 287-96.

90 *Cf.* Eduard Lohse, «Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie», en *Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen:

análisis histórico de este pasaje es «un alto grado de probabilidad».[91] Seguidamente, añade que la tradición prepaulina en Ro 3:25-26 puede ser interpretada más adecuadamente por medio del contexto que proporciona Levítico 16, que por la teología judeo-helenística del mártir (*cf.* 2 Mac 7:30-38; 4 Mac 17:21-22) o, supuestamente, por referencias griegas de inscripciones y papiros.[92] Por consiguiente, la idea de que Pablo utiliza recursos tipológicos en el pasaje, se refuerza; la influencia cultual y soteriológica del AT en el texto de Pablo, se afirma; y la idea del texto tomado de una tradición prepaulina, permanece en el marco de la hipótesis "poco probable".

Nosotros llegamos a la conclusión, junto con Schlier y Young,[93] de que a pesar de la amplia aceptación de la hipótesis de Bultmann y Käsemann, especialmente en Alemania, la teoría no es válida; y que Ro 3:24-26 expresa de una forma literaria perfectamente elaborada, una perspicacia auténtica originada en el pensamiento peculiar del Apóstol.[94] Creemos que: 1) la estructura de la perícopa confirma esta interpretación sin dejar lugar a dudas; 2) es evidente que no se puede admitir la idea de una expresión añadida por algún copista posterior; 3) la estructura construida por el Apóstol sostiene con fuerza su propio pensamiento; 4) es lógico descartar la sugerencia de Bultmann, de una fórmula tomada de la tradición –a menos que Pablo la hiciera encajar tan ajustadamente en la redacción de la epístola, como para hacerla formar parte de su pensamiento y de la estructura de su escrito, cosa que parece muy poco probable–.

Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 209-227, esp. 220ss, citado y contestado en Peter Stuhlmacher, *op. cit.*, 94–109.

91 *Cf.* Stuhlmacher, *op. cit.*, 103.

92 *Cf.* ibíd.

93 *Cf.* Norman H. YOUNG, «Did St. Paul Compose Romans III:24f.?», *AusBR* 22 (1974): 32; *cf.* también, Meyer, «The Pre-Pauline Formula in Rom. 3,25–26a», 199.

94 *Cf.* ibíd.

12

Ser, tener y hacer

José Manuel Prat Boix
Barcelona
prat.amigo@gmail.com

Introducción

Cuando somos niños, nos gusta mirar juguetes y tenerlos para jugar con ellos, así que no paramos de pedirlos hasta que los conseguimos. Es divertido coleccionarlos y enseñarlos a los demás. Estos hábitos los cultivamos a lo largo de la vida, así que acumularemos muchas cosas y cuando somos adultos tenemos juguetes caros.

Cada vez necesitamos un vehículo más grande para transportarlos y cada vez tenemos más ganas de llenarlo. Al final conseguimos un camión que es en verdad un vehículo con mucho peso.

Con el camión "a tope" disfrutamos ahora corriendo: las bajadas son muy divertidas, la sensación de velocidad, de libertad, de dominio, de posesión resulta excitante.

Al lado de la carretera hay señales de tráfico, algunas parecen límites de velocidad pero pasan tan deprisa que casi no las vemos.

A lo mejor convendría reducir la velocidad, así que frenaremos un poco. Sin embargo, al pisar el freno la velocidad no disminuye. Demasiada carga, demasiada velocidad, demasiada pendiente.

De pronto vemos unas señales a las que nunca habíamos prestado atención. Son extrañas.

Vamos entendiendo… ¡zonas de frenada de emergencia! Piscinas de arena para que el vehículo se detenga.

Así que damos un golpe de volante hacia la derecha, cerramos los ojos y de forma traumática, brusca, el camión se detiene. La carga puede haberse estropeado, pero estamos a salvo y respiramos aliviados.

Un golpe de volante

Muchas veces nuestra vida de adultos se parece a lo que hemos explicado. Obsesionados por el *tener*, por la actividad desenfrenada, por un ritmo irracional, ponemos nuestra vida en peligro.

Jesús, que siempre nos ha invitado a descansar en sus brazos, nos recomienda en numerosas ocasiones que demos un golpe de volante a nuestra vida, que utilicemos esas vías de escape que nos ha preparado.

Dar un giro a una trayectoria es precisamente lo que significa la palabra *conversión*. Cuando Jesús llene nuestras vidas, nuestro comportamiento cambiará. La Biblia nos invita a ser niños en cuanto a conservar la inocencia, la credulidad, la capacidad de creer, pero también nos invita a abandonar los comportamientos pueriles, a ser maduros.

Jesús nos propone ser creyentes auténticos y no poner en peligro nuestras vidas, Él quiere que tengamos muchas cosas, que seamos felices. Y nos ayudará a serlo, cuando pensemos en los demás, cuando busquemos la felicidad de los otros. Cuando lo hagamos, llega a decirnos que es a Él al que hacemos feliz.

No debemos invertir los términos, porque *somos*, *tenemos* y *hacemos*. Nunca podremos tener y hacer para ser. No somos creyentes por tener una doctrina ni por actuar como tales.

Ser y parecer

El *ser* es patrimonio exclusivo de Dios, nosotros somos en Él y por Él. Serlo en forma definitiva también dependerá de Él. En cambio Dios se nos presenta como «Soy el que Soy» en Éxodo 3:14. Algunas versiones lo traducirán por «Yo seré el que Seré» o «Yo soy el Siendo. El que no deja de ser, el Eterno» (Éxodo 6:3).

La utilización de la expresión "ser" en el Antiguo Testamento se identifica más con un uso literario concreto. Indica que Dios está y estará para ayudar a su pueblo y despertar su confianza.

Podemos darle también un valor ontológico al término "el que es", "el que lo es en esencia", porque nada tiene sentido sin Dios. Él es el único ser autónomo. Hechos 17:25 dice que todo y todos dependen de él, y Santiago 1:17 que no está sujeto al tiempo, inmutable, sin sombra de variación. Pero Él se involucra en el tiempo para relacionarse con la criatura, llegando a ser el Dios de la Historia de la Redención.

Jesús en Juan 8:28 y 58 retoma la misma formulación de Éxodo 3:14, por lo que es acusado de blasfemia.

Decíamos que nuestro *ser* depende del Creador, sin Él somos vaho, apariencia fugaz sin esperanza. El *ser* del hombre deviene cambiante con el tiempo, sin la pedagogía de este y de las circunstancias, y sin la memoria de todo ello no podríamos reconocernos a nosotros mismos. La posibilidad de cambio es la que permite, por otra parte, la esperanza.

Los adjetivos conforman la apariencia del ser mientras que los atributos definen su esencia. Solo Dios posee atributos de forma absoluta: *Él* es justicia, *yo* puedo ser justo o injusto. Él nos invita a reproducir esos atributos con su ayuda en nuestra vida. Es lo que Jesús nos indica en textos como los de Lucas 6:36 o Mateo 5:48 (ser perfectos o misericordiosos como vuestro Padre Celestial). Pero eso solo será posible mediante un nuevo nacimiento donde los principios se escriban en el corazón, en la mente de la criatura que así transformará su jerarquía de valores:

- materiales, ya no tendrá ni hará para su propio servicio;
- espirituales, no tendrá creencias sino que será creyente;
- afectivos, no se manifestará amigable o tendrá una familia sino que será amigo o constituirá una familia. No instrumentalizará ninguna relación.

Riesgos del parecer ser

A lo largo de la vida acumulamos comportamientos coherentes con nuestras convicciones pero muchas veces conformados a las expectativas de los demás. La imagen proyectada acaba identificándonos por parte de los demás y a nosotros mismos. La civilización tecnológica propicia la ocultación del ser, porque su interés se concentra en lo objetivo, lo manipulable, y tiende a ignorar lo profundo o misterioso. Hace falta introspección y humildad para llegar a no confundir las apariencias con nuestro yo real.

Ese mismo peligro puede estar presente en nuestra experiencia de creyentes, de forma que acabemos adoptando las formas de nuestro entorno religioso. Y adoptar una actitud fingida, una apariencia, en una vivencia que debe ser relacional, nada menos que con Dios, es el mayor y más peligroso sinsentido. Dios nos invita a tener atributos y no adjetivos circunstanciales de modo.

Es la solemne advertencia que la historia de Ananías y Safira nos proporciona, tal como la encontramos en Hechos 5:3-4 (mentir, tentar al Espíritu Santo). Ninguneando al Espíritu Santo no tenemos posibilidad alguna de transformar nuestras vidas, de conseguir un nuevo nacimiento. Este es el peligro de los "gestos religiosos", de la superficialidad, del aparentar, del mimetismo sin compromiso que puede llegar a satisfacer nuestra conciencia hasta adormecerla, pero que nos permite dar una imagen social correcta.

El drama de Ananías y Safira consiste en crear una situación sin salida posible, en intentar un equilibrio imposible entre el ideal y el pragmatismo. Si lo meditamos, las consecuencias no son desproporcionadas. Es una advertencia a no tener o hacer para parecer ser.

Tener

La historia que viene a nuestra mente cuando abordamos el tema de las riquezas en el Evangelio es la del joven rico de Mateo 19:16-22. Lo que el joven rechaza pagar es nada menos que el precio para tener la vida eterna. Resulta trágico sentirse dominado por el amor a las riquezas y no poder compatibilizar principios y conducta, ser consciente de que se escoge a un señor frágil y perecedero. Proverbios 23:5 nos recuerda con que facilidad vuelan las riquezas; el texto parece describir una estafa piramidal.

El atractivo de las riquezas, de los bienes materiales tiene un doble origen. Por una parte nos protegen de las necesidades de la vida física, dándonos una aparente seguridad (Proverbios 18:11 nos dirá que son como una muralla alta en la imaginación del rico). En este sentido el atractivo de las riquezas tendrá su origen en la fragilidad del hombre. Por otra parte, las riquezas visten nuestra identidad, que coincidirá con la consideración que recibimos de los otros y que definirá nuestro prestigio social. Esto nace del egoísmo.

Analizaremos con brevedad la curiosa evolución que la valoración de las riquezas ha experimentado en el mundo judeocristiano.

Riquezas como muestra de la bendición de Dios en el Antiguo Testamento

Abundan los textos como los de Génesis 24:35 o 26:12 donde se atribuyen las riquezas de Abraham (ovejas, plata, oro, siervos, etcétera) o de Isaac (cosecha al ciento por uno) a las bendiciones de Dios. Esta forma de pensar oriental primitiva depende de la premisa de que en esta vida todo procede de Dios. Dios me castiga o me premia aquí y ahora. Además existe una base escritural que se repite hasta la saciedad, sin analizar, el «Dios da y Dios quita» (Job 1:21,22; 2:10). Job hace una defensa de Dios frente a los ataques de su esposa. Es la expresión de una fe magnífica pero elemental, una fe casi tan grande como su desconocimiento de Dios. Cuando defendemos a Dios perjudicamos su imagen, porque nosotros somos llamados a ser sus testigos y no sus abogados. Cuando hacemos afirmaciones como las de Job al inicio del relato, actuamos como si la introducción del libro de Job en cuanto a la causalidad del mal no existiera, como si Job no modificara su modo de entender a Dios a lo largo de la historia. Como si el ministerio de Cristo no se hubiera producido y no nos hubiera revelado el auténtico carácter del Padre.

Esta mentalidad nos alejará de Dios en algún momento de la vida. El Holocausto conducirá al ateísmo entre los jóvenes hebreos, al agnosticismo y a la teología de la muerte de Dios en el cristianismo.

En el Antiguo Testamento encontramos textos que no refrendan esta teoría. Por ejemplo, Proverbios 22:1-2 u 11:28, oponen la confianza en las riquezas a la justicia. Basta ojear los Salmos de David para ver su angustia al contemplar la prosperidad de los impíos, muchas veces a expensas de los justos, para darnos cuenta de la falsedad del binomio obediencia-bendiciones.

En el Nuevo Testamento se profundiza en la idea de que las riquezas no proceden siempre de Dios: Lucas 12:15, la vida no consiste en abundancia de bienes; Mateo 13:22, la parábola del sembrador nos habla del afán de este siglo y el engaño de las riqueza que ahogan la Palabra; Mateo 6:24-25, no se puede servir a Dios y al dinero; o Lucas 6:24 el que acumula riqueza ya tiene lo que busca, pero no recibirá otro consuelo.

Valores materiales despreciables en la Edad Media

El cristianismo medieval bajo la influencia del pensamiento griego opone los bienes materiales y la carne al espíritu. Hay que evitar todo aquello a lo que la carne tiende; las riquezas son los peores enemigos de la vida espiritual y se deja en manos de los judíos el manejo de la banca, a los que por otra parte no se les permitirá ser terratenientes.

Desde esta estrechez de miras (la enemistad del cuerpo, el ascetismo insolidario y el frío legalismo) los cristianos parecen más encadenados que liberados por Dios. Jesús es más un ídolo opresivo que alguien vivo que propicia el encuentro.

El clímax de esta etapa llega en España con el catolicismo austero y lúgubre de Felipe II. Precisamente la derrota de la Invencible marcará el impulso definitivo de los países protestantes como Inglaterra y Holanda, que progresarán con otros puntos de vista acerca de la riqueza.

Riqueza como valor socialmente apetecible

La Reforma protestante, con el subsiguiente abandono del dualismo carne-espíritu y el retorno a las fuentes bíblicas, propiciará una concepción más hebraica de las riquezas.

Los países protestantes van a controlar el comercio mundial y perseguir el enriquecimiento incurriendo, por cierto, en numerosas atrocidades coloniales.

Consumismo

La industrialización, la producción en serie, hará que los bienes de consumo estén al alcance de todo el mundo. La adquisición de estos bienes tendrá un

efecto de reclamo y se establecerá una competición pera demostrar la superioridad del *yo*, para que como a un icono idolátrico los demás lo adulen o por lo menos lo envidien.

Volvamos al relato del joven rico y a la perplejidad de los discípulos. Si los ricos que reciben las bendiciones de Dios tienen difícil acceder al reino de los cielos, ¿quién lo hará?

Hay que reconocer que Jesús lo va a poner difícil; véase por ejemplo Mateo 19:23-24. Existen intentos de buscar errores léxicos, en griego hay una palabra cuyo grafismo es similar a camello y que significa cuerda gruesa… Sin embargo, la ironía es utilizada en ocasiones por Jesús y profusamente por Pablo. No hay mejor forma de tratar un tema difícil de forma inteligente y que quede grabado en la memoria del oyente.

Jesús emplea la misma imagen del camello en Mateo 23:23-24, y el mismo tipo de recurso en Mateo 7:3-5, en la figura literaria de la viga en el ojo.

El problema no radica en las riquezas, estas son neutras; tampoco se trata de tener más o menos o de no tener. Lo peligroso es nuestra actitud hacia las riquezas; el deseo no satisfecho se contabiliza en nuestra cuenta porque Jesús interioriza el cumplimiento de la ley. Nadie está pues a salvo de este riesgo. La Biblia señala que el peligro de las riquezas está en obtenerlas injustamente, en confiar en ellas hipertrofiando el *ego*, en amarlas más que a Dios y al prójimo, en que el objetivo de nuestra vida, de nuestra conducta sea conseguirlas o mantenerlas.

El auténtico protagonista es el egoísmo que se retroalimenta sin saciarse (Eclesiastés 5:10), y que es incapaz de amar a Dios y al prójimo; el egoísta utilizará y explotará al hermano. Mencionaríamos aquí una larga lista de textos de profetas del Antiguo Testamento empeñados en la justicia social; en el Nuevo Testamento un ejemplo lo encontramos en Santiago 5:3u.p.-4.

Pablo identifica al egoísta con el idólatra (Colosenses 3:5; Efesios 5:5) porque el que se idolatra menosprecia a Dios y es depredador del prójimo, siendo injusto con él (Jeremías 17:11). Sin amar a Dios, sin amar al prójimo, adorando al dios del *yo*, no se entra en el Reino de los Cielos.

Regresemos a la imagen del camello. El egoísmo "hincha", el yo sobredimensionado invade el territorio del prójimo: mi poder (Deuteronomio 8:17), mi sabiduría (Proverbios 28:11), el control del futuro (Santiago 4:13-14). El rico insensato no reconoce su finitud, su dependencia y como en la anorexia percibe una dimensión del *yo* irreal. Sin deshincharnos, sin desprendernos de la soberbia, de la avaricia y del egoísmo no es posible recuperar la dimensión que Jesús propone al joven rico. El dar es un sacrificio imposible para el egoísta y por ello el acceso a la vida eterna es demasiado estrecho.

Afortunadamente, Jesús afirma «pero para Dios todo es posible», refiriéndose a nuestra transformación.

El Nuevo Testamento da consejos con respecto a este aspecto de la vida, por ejemplo en Hebreos 13:5 y 1 Timoteo 6:9-12,17,19.

Hacer (hiperactividad)

Actuar no es solo ocupar el tiempo, exige un programa coherente. Se corre el riesgo de que la actividad se convierta en un fin, que la agenda nos imponga su ritmo.

Pedro, en las primeras etapas de creyente, hablaba y actuaba antes de pensar. Muchas veces también nos sentimos obligados a actuar sin dar lugar al análisis y a la reflexión. Hoy se valora tanto la respuesta rápida que llega a irritarnos la lentitud ajena.

Marta (Lucas 10:38-42) tenía la virtud de la laboriosidad necesaria para la vida familiar, social y eclesial, pero los programas apretados, rígidos, sin opción para los cambios se anteponen a la racionalidad y a la conveniencia. Hay que saber valorar cada momento, cada situación. Marta servía al Maestro, pero perdía la oportunidad del diálogo, del crecimiento..., «luego le escucharé», «ahora tengo que trabajar para él», «le estoy demostrando mi aprecio». Podemos cometer el mismo error incluso trabajando para la Iglesia.

Tenemos que controlar el tiempo sin dejarnos avasallar por él, tenemos que renunciar a controlar el mundo, renunciar a vivir agitados en un estado permanente de urgencia.

La actividad frenética hace aumentar los niveles de adrenalina y las sensaciones son excitantes. Recordemos la historia del camión o pensemos en los deportes de riesgo, donde se pone en peligro la vida para tener sensaciones vitales. Así nos hacemos dependientes de estos estímulos y sin ellos la vida resulta aburrida.

Un exceso de actividad puede conllevar un agotamiento físico, mental o un desequilibrio emocional, pero sobre todo nos incapacita para la reflexión y el diálogo.

Por esa razón, Dios, que no se cansa, instituye un reposo cíclico, porque para el hombre es una necesidad vital y la oportunidad de encontrarnos con Él y con nuestro hermano.

Hoy necesitamos más que nunca esos paréntesis, víctimas como somos de un ritmo artificial impuesto por la civilización occidental.

El hombre es víctima de sus propios logros, la tecnología moldeará la lógica, la cultura, las actividades y las relaciones humanas. Su ritmo suprimirá la pedagogía de la espera (biblioteca *versus* Internet).

Debemos estar, pues, atentos y poner límites a un estilo de vida que va tejiendo una tela de araña imperceptible y que dificulta nuestra maduración espiritual.

Se trata de conseguir un equilibrio difícil entre no violentar el tiempo y no dejarnos maltratar por él. Debemos aumentar la capacidad de acoger al mundo y no olvidarnos de nosotros por el camino. No se trata de un elogio del *dolce far niente* sino de controlar la actividad, los ruidos que alteran la comunicación con otra realidad, que no permiten abrirnos a ella y sin la cual la vida material sería nuestra única posibilidad.

Espacios bíblicos de encuentros con Dios

El desierto

En la Biblia, el desierto tiene un sentido místico, es el lugar donde me encuentro con Dios y donde reflexiono acerca del sentido último de mi vida (Moisés, David, Juan, Jesús).

Representa un ambiente hostil donde nada distrae nuestra atención, donde no hay tareas a realizar. La sensación de dependencia de Dios es intensa, ningún ruido altera nuestra comunicación con Él.

La montaña

Es en la montaña (Sinaí, Horeb, Sión) donde se contempla una realidad que escapa a nuestro campo de acción, a nuestro dominio, nos introduce en un paisaje cósmico que podemos intuir sin manipular, al menos a título individual.

El contraste entre nuestra pequeñez, nuestra finitud y la inmensidad del espacio, la percepción casi de lo intemporal suscita pensamientos de tonalidad religiosa. Los lugares "altos" han sido siempre propicios a la adoración, lugares en donde parece disminuir la atracción de la gravedad que nos une con lo material.

Jesús se retiraba con frecuencia a la montaña (Mateo 14:23) para:

- descansar de la presión de las multitudes o de la frustración de verse rechazado por su pueblo;
- completar la formación de los suyos;
- huir de la atracción de lo inmediato, sentir la presencia del Padre y profundizar en el conocimiento de su voluntad.

Cultura urbana y nuestra necesidad hoy

Si la naturaleza fomenta la reflexión espiritual, la ciudad se nos aparece laica y predispone a una reflexión racional.

En el siglo XIII, el desarrollo de las ciudades supuso un estilo de vida nuevo. La universidad, el comercio y la banca impondrán su ritmo. Las catedrales deberán elevarse para dominar un paisaje que limita la contemplación de la naturaleza.

La ciudad tiene una dimensión que engrandece al hombre, le recuerda su dominio sobre la naturaleza.

Sorprende que Jesús, nacido del Espíritu, sin haber perdido nunca el contacto con el Padre, sin haber sucumbido al poder del pecado, buscara con mayor profusión que nosotros los encuentros con Él, en la soledad de la montaña y en el silencio de la noche. Deberíamos ser más vigilantes en este aspecto porque nuestra necesidad es mayor, aunque tenemos un acceso abierto a un Dios mucho más cercano en Jesucristo.

El desierto y la naturaleza serán para nosotros espacios y tiempos para dialogar con Él. Lejos de las prisas, de los ruidos y de la necesidad de respuestas inmediatas. Donde el silencio nos permita escuchar e implicarnos en la respuesta más que en la demanda. San Juan de la Cruz habla de «encontrar a Dios en la música callada y en la soledad sonora», señalando el silencio y la soledad como condiciones propicias para el encuentro místico.

Antídotos contra la hiperactividad

El silencio

Es necesario para escuchar y escucharnos, hay que callar para hacer posible el diálogo, frenar nuestras palabras, pensamientos, argumentos y peticiones.

La gente habla pero no escucha, es monotemática: yo, mis ideas, mis problemas, mis proyectos. Se necesita tanta iniciativa y generosidad para recibir lo que los demás nos ofrecen como para dar, para pedir perdón como para concederlo. El egoísmo puede encontrarse tanto en el no dar como en el no aceptar. Los egoístas no sabrán escuchar nunca, pero no callarán. Esto puede ocurrir también cuando se acude al Padre Celestial en oración, estableciendo entonces una comunicación estéril porque orar es:

- enlazar nuestro silencio con los silencios de Dios;
- esperar, en un silencio respetuoso y expectante, una respuesta diferida que no sea el eco de mis pensamientos;
- iniciar un camino a ciegas y esperar hasta que una pequeña luz nos dé la seguridad de que no nos hemos perdido;

- esperar en la confianza de ser escuchados, comprendidos y asistidos;
- esperar de forma pasiva renunciando a tomar la iniciativa, pero de forma activa en la confianza ilusionada y el compromiso de abrir un horizonte más amplio, más nítido;
- renunciar a que se haga mi voluntad, sin exigir nada, sin actuar, con las manos en reposo y unidas.

La soledad

Nuestro estilo de vida no acepta la soledad, como tampoco la inactividad y el silencio, de ahí el drama de la senectud. Pascal afirma: «el gran mal del hombre es no saber estar solo en una habitación».

Y sin embargo necesitamos una soledad comunicativa, donde nos encontremos a nosotros mismos y donde podamos dirigirnos a Dios.

Porque este diálogo a solas es objetivo y eficaz. El diálogo con el otro retrasa la marcha del pensamiento y dejamos de ser el objeto de nuestro interés; además, intentamos vencer dialécticamente y podemos perder de vista la búsqueda de la verdad.

El reposo

El ofrecido por Dios no es una inactividad acomodaticia, es una actividad sin ansiedad, sin afán, un ritmo lento que permite la introspección, saborear el goce de las pequeñas cosas y la observación atenta.

Porque cuando nos abandonamos, cuando dejamos de tomar la iniciativa, de ir lo más deprisa posible y aceptamos los tiempos muertos, los silencios, nos enriquecemos y el tiempo se ralentiza.

El sábado quiere ser una pausa en nuestras preocupaciones, nuestros afanes, un espacio relajado que favorezca el encuentro con Dios, con el prójimo y con nosotros mismos. El descanso sabático confirma que ya descansamos en el Señor (Hebreos 4:10), lo observamos porque reposamos en Él y no para conseguirlo sino para disfrutarlo.

El reposo ofrecido por Jesús (Mateo 11:28-30)

- *Cansados*: de tanta actividad febril cuyo resultado muchas veces es solo vapor, nada consistente, duradero o satisfactorio.
- *Cargados*: de acumular bienes y preocupaciones materiales y emocionales.
- *Os haré descansar*: porque soy manso, pacífico (alegato contra la hiperactividad) y humilde (alegato contra el egoísmo). El descanso ofrecido

> es esa paz interior, al margen de las circunstancias externas (Juan 14:27; 16:33) que Jesús buscaba en el silencio y en la soledad, el abandono de las preocupaciones y anhelos en las manos de nuestro Padre Celestial.

Esa vivencia, no doctrinas ni razonamientos, es la que nos hace sentir queridos por el Padre. No se trata de ignorar la aflicción, de no enfrentarnos a los problemas. Se trata de afrontarlos en función de la esperanza de otra vida.

Jesús nos invita en los versículos 29 y 30 a llevar su yugo, es decir, a compartir las cargas de nuestra responsabilidad y de nuestras tareas en un camino que ilusiona porque responde a las necesidades y a los anhelos más profundos de hombre, por eso la carga es ligera. Pero si es nuestro yugo el que llevamos, nuestra carga la que arrastramos, la ausencia de proyección de futuro la hace insoportable y aun así muchas veces parece que encontremos placer en multiplicarla.

Si nos empeñamos en luchar con problemas que no podemos solucionar, la voluntad del otro, el sufrimiento, la muerte, las convulsiones del mundo físico, social, político o religioso solo conseguiremos hundirnos más en el desánimo.

El "mar" representa en la Biblia todo aquello que es hostil al hombre y a su felicidad (Apocalipsis 21:1u.p. y 4u.p.) y cuando está agitado su capacidad destructiva es enorme. Recordemos la escena en el mar de Galilea (Mateo 14:24-30).

La invitación a Pedro del versículo 29, «ven», Jesús la dirige a cada uno de nosotros. Puesta nuestra vista en Él, con los ojos de la fe, podemos caminar sobre las aguas, sobre los problemas de esta vida sin ser vencidos por ellos y sin ahogar nuestra esperanza. Los discípulos luchan para volver a la vida jugándose la vida. Jesús simplemente camina sobre las aguas y nos invita a hacer lo mismo. El futuro esperanzado será tan nítido que lo inmediato perderá definición, se desenfocará.

El no os afanéis, no os angustiéis de Mateo 6:25,34 no es una invitación al pasotismo, a la indolencia, Jesús nos diría: interesaos por todo pero no os preocupéis en exceso de lo que no depende de vosotros, de lo que el mañana os reserva, basta con el afán de cada día. Pero sobre todo valorad más la vida que lo accesorio, el alimento, los vestidos, los bienes materiales.

Esforzaos por lo que realmente tiene valor, sed ricos en Dios (Lucas 12:21), no confiéis en los bienes materiales (Salmos 49:6,11), poned vuestra fortaleza en Dios (Salmos 52:7; 62:10u.p.; 49:6-11), echad mano de la vida eterna (1 Timoteo 6:11-12), corred pero con paciencia –Hebreos 12:1, con todo nuestro esfuerzo e interés pero sin precipitarnos sabiendo esperar,

dando tiempo a la actuación de Dios–, no os canséis de hacer el bien (Gálatas 6:9). En este contexto, la hiperactividad es una virtud.

El ejemplo de María

María parece desconocer el trabajo de la casa, pero en realidad no quiere desaprovechar una ocasión única, porque cada encuentro con Jesús es nuevo, diferente. Sentada a sus pies estará pendiente de sus gestos, de sus palabras y le hará muchas preguntas, mañana podría ser tarde.

Nosotros también trabajamos para Jesús, para la comunidad eclesial, pero alguna vez debemos detenernos para escucharle. Nos repite tanto las cosas que las sabemos de memoria. ¿No será que no le hemos prestado atención y de ahí su insistencia?

Hay que buscarle un lugar en nuestras agendas apretadas y encontrarnos con Él en la soledad, el reposo y el silencio. Hay que estar relajados para reconocer las oportunidades. Cuanto más ocupamos el tiempo menos disponemos de él, lo consumimos sin saborearlo, hay que darnos tiempo y regalarlo a los demás.

En la actividad pausada aprenderemos a disfrutar de las pequeñas cosas, a paladear en lugar de engullir, a observar más que a correr, a percibir los valores abstractos –los camellos de Mateo 23:23,24, la justicia, la misericordia, la fidelidad– y adaptarlos en cada momento a las circunstancias de nuestra vida.

Conclusión

Meditar más que elucubrar, profundizar en el sentido de la vida, de nuestra vida.

Orar para escuchar más que para hablar, para ser sensibles a la influencia del Espíritu Santo.

Vivir en plenitud más que consumir el paso del tiempo y hacerlo sin urgencias, observar mejor, ser espectador privilegiado más que actor en alguna ocasión.

Disfrutar de los bienes y de las actividades más que luchar para conseguirlas. Ya no soy lo que tengo ni soy lo que hago. Como Pablo (Filipenses 4:12) ser a pesar de tener o no tener, ser en la riqueza y en la pobreza, en la hartura y en el hambre, en la comodidad y en la dificultad, en la actividad y en el reposo. Ser en Cristo en cualquier circunstancia.

Frente a la necesidad de tener, la tentación de aparentar, el placer de actuar… la satisfacción de ser nos dará la oportunidad de tratar adecuadamente al prójimo y las bendiciones materiales. Ser nuevas criaturas en Cristo nos

liberará de las presiones externas, de las preocupaciones interiores y nos proporcionará la paz interior que dinamizará la esperanza.

Así conseguiremos ser auténticos creyentes:

- Estaremos seguros de nuestro valor como hijos de Dios, no necesitaremos signos de prestigio social.
- Seremos libres en Cristo, sin ataduras que condicionen nuestra conducta.
- Seremos santos, consagrados a Dios, y no al servicio de otros señores.
- Seremos generosos en el trato y la consideración del otro, porque el amor ha sustituido al egoísmo.
- Estaremos felices de saborear los placeres simples, de inventarlos aquí y ahora. Felices por nuestra comunión con Dios y el prójimo. Felices porque la tristeza nace del deseo no satisfecho, de lo que no se tiene, de lo que no se es, pero la alegría nace del ser, de lo real, de lo auténtico, de lo que somos.

Una palabra final

La crisis global en un mundo sin fronteras (económicas, sociales, políticas, sanitarias…) hace que el mar esté agitado con una intensidad creciente. Todo ello suscita en el hombre el deseo de moderación, de estabilidad y de justicia, «de paz y seguridad»..., que es precisamente lo que los creyentes tenemos ante nosotros: la Venida de Nuestro Señor Jesucristo.

13

Teología de la generación final: Un capítulo de los debates teológicos adventistas[1]

Ángel Manuel Rodríguez
Biblical Research Institute, Silver Spring (Maryland)
biblicalresearch@gc.adventist.org

Algunos adventistas han usado la teología de la generación final para explicar la demora de la parusía y para definir la naturaleza y el propósito de la perfección cristiana. Dicha teología afirma que el carácter de Dios, difamado por Satanás, será vindicado mediante la vida de la última generación de creyentes antes de la venida de Cristo. Aunque esta teología no parece ser tan influyente como solía, sigue teniendo influencia en algunos grupos pequeños. Según ellos, Dios espera la perfección de cada creyente y de la iglesia en su conjunto. Estudiaremos las raíces de esta teología, su influencia y sus deficiencias teológicas.

M. L. Andreasen y la generación final

Se ha considerado que M. L. Andreasen fue el teólogo más influyente de la iglesia en el siglo XX.[2] Fue intención suya desarrollar una teología que proporcionase unidad teológica a su teología del santuario. La encontró en la teología de la generación final.[3] Andreasen defendía que los ritos diarios y anuales del santuario, la cristología y la escatología se unifican a través de su interpretación de una teodicea escatológica. En su teología, el gran conflicto desempeñaba un papel medular.

---

1 Es un placer y un privilegio dedicar esta monografía a Roberto Badenas, amigo respetado y excelente teólogo. Sus escritos han contribuido a la edificación de la iglesia en el mundo entero y nos han enriquecido a todos. Esperamos muchas más aportaciones teológicas suyas.

2 Esta es la opinión de George Knight, «Introducción histórica y teológica a la edición anotada», en *Los adventistas del séptimo día responden preguntas sobre doctrina: Edición anotada* (Miami, Florida: APIA, 2008), xix.

3 Puede verse un análisis de las diferentes influencias sobre el pensamiento y la teología de Andreasen en George R. Knight, *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs* (Hagerstown [Maryland]: Review and Herald, 2000), 144-146.

1. Necesidad de la vindicación de Dios: Andreasen defendía que era necesaria la vindicación del carácter de Dios debido a las acusaciones presentadas por Lucifer contra su autoridad, su gobierno y su ley, que era un reflejo de su carácter. Lucifer argumentaba que, puesto que nadie podía obedecer la ley de Dios, Dios era injusto en exigir obediencia a la misma. Este querubín convenció a algunos de los ángeles y sembró dudas en la mente de muchos otros. Sus «acusaciones […] constituían un proceso destitutorio»[4] contra Dios. Dios quedaba sometido a juicio ante el universo y era responsabilidad suya aportar pruebas para exonerarse de las acusaciones legales.[5]

2. La vindicación de Dios y la caída: En la teología de Andreasen, la caída en el pecado es de importancia capital. Da la impresión de que la caída resultó útil para Dios porque le daba ocasión de demostrar su inocencia. El propósito central de la obra de Cristo, argüía, no era tanto la salvación de la raza humana como la vindicación de Dios a través de su pueblo.[6]

3. Cristo y la vindicación de Dios: Andreasen afirmaba que Satanás exigió que Dios demostrase que los seres humanos eran capaces de obedecerlo por amor. Esto lo llevó a la conclusión de que «es necesario que Dios presente al menos *un* hombre que haya guardado la ley».[7] Esto lo exoneraría de las acusaciones. Cabría esperar que Andreasen hubiese argumentado que la obediencia de Cristo proporcionaba una prueba suficiente para vindicar a Dios, pero no sugirió eso.[8] Para él Cristo era un modelo que debía ser emulado por los cristianos y no el instrumento exclusivo para la vindicación de Dios. En la encarnación, Cristo tomó nuestra naturaleza humana caída y reveló el poder de Dios disponible a todo ser humano que, como él, cuente exclusivamente con el poder de Dios para obedecer su ley. La generación final será

---

4 M. L. Andreasen, *The Sanctuary Services* (Washington, DC: Review & Herald, 1937; revisado en 1947), 315.

5 *Ibíd.*, 316.

6 Escribe: «El asunto de mayor importancia del universo no es la salvación de los hombres, por importante que parezca. Lo más importante es limpiar el nombre de Dios de las falsas acusaciones presentadas por Satanás» (*ibíd.*, 320).

7 *Ibíd.*, 316.

8 Se acercó a esta idea: «Cristo reveló a los hombres el carácter y la naturaleza de Dios y dio en su vida una demostración de cómo es Dios, de modo que no sea preciso que los hombres permanezcan en la ignorancia de que "Dios es amor"» (*The Faith of Jesus* [Washington, DC: Review & Herald, 1939], 501). Si llevamos esa afirmación a su conclusión lógica, tendríamos que decir que en la revelación de Cristo del amor de Dios vindicó al Padre. Pero Andreasen soslaya esa conclusión argumentando que «es preciso que se realice tal demostración a cada generación; porque los hombres no están familiarizados con el Padre como debieran» (*ibíd.*), dando a entender que esto se hace a través de seres humanos (*cf.* 512). Véase George R. Knight, *The Pharisee's Guide to Perfect Holiness* (Boise, Idaho: Pacific Press, 1992), 205-207.

perfectamente capaz de copiarlo.[9] Dado que la vida de Cristo fue solo un modelo para que lo siguiéramos, no tenía el propósito, según parece, de exonerar a Dios.

4. El Día de la Expiación y la vindicación de Dios: Para integrar sus puntos de vista sobre la doctrina del santuario, Andreasen defendía que, durante los ritos diarios los pecadores arrepentidos eran perdonados, pero eran limpiados el Día de la Expiación. Su soteriología incluía tanto el perdón como la purificación. El perdón se recibe cuando los seres humanos oyen la proclamación del evangelio y lo aceptan. Este es el ministerio de Cristo en el lugar santo. En ese momento son salvos y están en paz con Dios.[10] Pero la salvación incluye restauración, purificación y santificación o liberación del poder del pecado en sí, lo que lleva a la victoria sobre el mismo.[11] Sugería que el Día antitípico de la Expiación demostrará el poder del evangelio en la vida del pueblo de Dios y acabará vindicando a Dios. El énfasis principal de la purificación del santuario celestial está en la obra de purificación del corazón humano por parte de Dios.[12] Hará en cada creyente lo que hizo en Cristo.

5. La perfección del carácter y la vindicación de Dios: Andreasen intentó marcar una distinción entre sus puntos de vista y la perfección libre de pecado. Escribe:

> Cuando se completa la obra, cuando ha obtenido la victoria sobre el orgullo, la ambición, el amor al mundo –sobre todo mal–, está listo para la translación […]. Satanás ya no tiene más tentaciones para él. Las ha vencido todas […]. Dios ha acabado su obra en él. La demostración de lo que Dios puede hacer con la humanidad está completa.[13]

---

9 Escribe: «Cuando Cristo murió en la cruz demostró en su vida la posibilidad de guardar la ley» (*Sanctuary*, 309). Esto parece sugerir que ahora depende de los creyentes, con el poder de Dios, transformar esa posibilidad en una realidad en su vida.

10 *Ibíd.*, 300, 301.

11 Concluyó que una de las lecciones importantes del sistema sacrificial israelita era «enseñar al sacerdote y al pueblo a aborrecer el pecado y rehuirlo» (*Sanctuary*, 73). El pecador arrepentido salía del templo «con la firme determinación de no volver a pecar» (74). Cuando analiza la corrupción del sacerdocio, Andreasen argumenta que el sacerdote animaba a la gente a presentar ofrendas por el pecado en lugar de animarla a «abstenerse de pecar» (77). Sería una calamidad que la gente se abstuviera de pecar, porque no presentarían ofrendas. Con esa actitud enseñaban al pueblo a pecar (81, 84-85). Andreasen llegó a la conclusión de que muchos sacerdotes no entendían el mensaje profético de «victoria sobre el pecado» (86). Parece que Andreasen pasó por alto el hecho de que la ofrenda por el pecado no era de gran beneficio personal para los sacerdotes. Más importantes para los sacerdotes eran las ofrendas de paz, ofrendas voluntarias no asociadas con ningún pecado particular, de las que obtenían una cantidad significativa de carne.

12 *Ibíd.*, 298.

13 *Ibíd.*, 302.

Esta condición de victoria total sobre el pecado será la experiencia de la última generación del pueblo de Dios. Por lo tanto, «en la última generación, Dios da la demostración final de que los hombres pueden guardar la ley de Dios y pueden vivir sin pecar».[14] La prueba que deben superar será más difícil que la prueba de Adán y Eva.[15] Vindicarán el carácter de Dios. Una vez que esta demostración «haya culminado, vendrá el fin».[16] De aquí que la segunda venida de Cristo estuviera indisolublemente unida a la condición sin pecado del pueblo de Dios. Aunque Andreasen no usó este argumento para explicar la demora de la parusía, dejó abierta la puerta para tal uso.

En el escatón se revelará la verdadera naturaleza del reino de Satanás. Entonces no quedará duda alguna «en la mente de nadie de que, si tuviera el poder, Satanás destruiría todo vestigio de bondad, arrojaría a Dios del trono, asesinaría al Hijo de Dios y establecería un reino de violencia fundado en la búsqueda del yo y en la ambición cruel».[17] En ese escenario la muerte de Cristo como revelación de la verdadera naturaleza del pecado y de Satanás no ocupa un lugar central. El movimiento se aparta de la soteriología y se acerca a la escatología. Precisamente a través de la generación final –identificada por él con los 144.000–, «Dios queda plenamente vindicado. Por medio de ella, derrota a Satanás y gana su pleito».[18] Esta es la teodicea cósmica.

Influencia de la teología de Andreasen

Aunque nunca consideró que la perfección de la última generación fuese meritoria, su enseñanza contribuyó a la presencia de un fuerte elemento de legalismo en la iglesia. Durante las décadas de 1960 y 1970 sus ideas fueron usadas indebidamente, modificadas o rechazadas por muchos. Durante la década de 1960, un laico australiano, Robert David Brinsmead, aceptó y desarrolló algunas de las ideas de Andreasen. Pero su influencia más significativa sobre Brinsmead estuvo relacionada con la generación final. Como Andreasen, mantuvo que la respuesta final de Dios a las acusaciones de Satanás relativas a la imposibilidad de observancia de la ley había de ser dada a través de la última generación.

---

14 *Ibíd.*, 318. Para él, «vivir sin pecar» significa «vivir sin pecado» (*cf.* 302).

15 *Ibíd.*, 312.

16 *Ibíd.*, 299. Interpreta que el encargo de la evangelización incluye la victoria sobre el pecado: «Esta orden –guardar todas las cosas– es paralela al mensaje profético de que obedecer es mejor que el sacrificio. Cuando se realice esta obra, vendrá el fin» (89).

17 *Ibíd.*

18 *Ibíd.*, 319.

Sin embargo, Brinsmead tendió a radicalizar los puntos de vista de Andreasen. Creía que la purificación del santuario celestial era la limpieza del nombre de Dios, su vindicación.[19] Incluso llegó a la conclusión de que los seres humanos fueron creados «para vindicar [el nombre de Dios] y exonerar su ley y para contribuir a poner fin a la obra de Satanás».[20] El antídoto eterno para el pecado, sencillamente, no fue la cruz, sino la vida de la generación final que viva sin pecar y sin mediador. Así Dios demostrará que no hay razón alguna para la presencia del pecado en el universo. Brinsmead llevó las ideas de Andreasen al extremo, enseñando que la perfección de la generación final tendrá lugar durante el juicio, momento en el que «la humanidad estará unida (casada) con la divinidad» y el individuo «será tan libre de pecado en la carne como Cristo fue sin pecado en la carne».[21] Su hincapié en el perfeccionismo terminó cuando aceptó la interpretación de los reformadores protestantes del siglo XVI de la justificación por la fe, lo que lo acabó llevando al antinomianismo, y ello dio como resultado su separación permanente de la Iglesia Adventista.

No deja de tener su interés que la influencia de los puntos de vista de Andreasen volviese a aflorar en la década de 1970. Esta vez fue desarrollada de manera más sofisticada por teólogos en posiciones dirigentes en la iglesia. Dos de los más influyentes fueron Herbert E. Douglass y C. Mervyn Maxwell. Herbert E. Douglass fue uno de los editores de la *Review & Herald* y, en consecuencia, sus puntos de vista eran influyentes.[22] Usando declaraciones de Ellen G. White, Douglass estableció lo que denominó «el principio de la cosecha como explicación del segundo advenimiento demorado».[23] La condición de la iglesia «determina cuándo vuelve el terrateniente a sus siervos fieles».[24] Cristo aguarda «hasta que su iglesia en la tierra haya vindicado la

---

19 Robert Brinsmead, *Man Born to be King* (Australia: Prophetic Research, 1966) 109.

20 *Ibíd.*, 109-110.

21 Brinsmead, *God's Eternal Purpose*, 199; citado en Defense Literature Committee (precursor del Biblical Research Institute), *History and Teaching of Robert Brinsmead* (Washington, D.C.: Review & Herald, 1962), 18.

22 Véanse, por ejemplo, Herbert E. Douglass, «Ellen White's Eschatological Principle», *Review & Herald*, 23 de mayo de 1974, 12; «A Special Truth and Special Work», *Review & Herald*, 6 de junio de 1974, 14; «Truth Understood Only by Men of Faith», 20 de junio de 1974, 11; «God's Stakes His Honor on a Victorious People», *Review & Herald*, 4 de julio de 1974, 15-16; «Fitness for Heaven, Now», *Review & Herald*, 18 de julio de 1974, 11; «Not Entrapped by Cheap Grace», *Review & Herald*, 1 de agosto de 1974, 17-18; «Sanctification not Imputed», *Review & Herald*, 15 de agosto de 1974, 13-14; «Heaven Waits for Human Channels», *Review & Herald*, 20 de agosto de 1974, 13-14.

23 Herbert E. Douglass, «Men of Faith—The Showcase of God's Grace», en *Perfection: The Impossible Possibility* (Nashville, Tennessee: Southern Publishing Association, 1975), 20.

24 *Ibíd.*, 22.

verdad –Su carácter [de Dios]– en sus vidas [de la iglesia]».[25] Cristo aguarda «hasta que la semilla del evangelio haya producido un grupo considerable y significativo de cristianos maduros en la generación final».[26] Según Douglass, «Jesús demostró que el hombre en la carne pecaminosa podía vivir sin pecar».[27]

A diferencia de Andreasen, Douglass sugirió que el ministerio terrenal de Cristo demostró que Satanás era un mentiroso; que la ley era justa; que Dios era amor y que la justicia y la misericordia pueden coexistir. Cristo vindicó a Dios.[28] ¿Cómo contribuye a la vindicación de Dios la última generación? Puede seguir habiendo dudas, dice Douglass, particularmente entre los seres humanos, que pueden dudar que podamos vencer como lo hizo Jesús. Por ello, para «silenciar esa última pregunta persistente […], Jesús aguarda ahora a que su iglesia reproduzca lo que él logró, demostrando así de nuevo que el hombre con la naturaleza humana caída puede vivir sin pecar. Esta demostración completará la vindicación del carácter y el gobierno de Dios y zanjará para siempre la cuestión de su justicia y su misericordia».[29] Como Andreasen, Douglass no considera que el desarrollo del carácter sea una contribución a nuestra salvación, sino una respuesta de gratitud al Señor por redimirnos. También intentó marcar una distinción entre sus puntos de vista y una perfección libre de pecado que ponga a la persona fuera del alcance de la tentación y de la posibilidad de pecar.[30] La influencia de Douglass ha disminuido, pero sigue escribiendo sobre el tema.[31]

C. Mervyn Maxwell, profesor en el seminario teológico de la Universidad Andrews, llevó el punto de vista de Andreasen muy cerca del sinergismo. Argumentaba que no somos salvos por la gracia sola, sino por la gracia a través de la fe. La fe es un don, pero tenemos que ejercitarlo «antes de que pueda valer para nuestra salvación».[32] La fe se expresa de maneras diferentes,

---

25 *Ibíd.*, 15.

26 *Ibíd.*, 19.

27 *Ibíd.*, 43.

28 *Ibíd.*, 52.

29 *Ibíd.*, 53.

30 *Ibíd.*, 13.

31 Véanse sus libros, *Why Jesus Waits* (Washington, DC: Review and Herald, 1976; *The End: Unique Voice of Adventists About the Return of Jesus* (Mountain View, California: Pacific Press, 1979), 132-140; *A Fork in the Road: Questions on Doctrine—The Historic Adventist Divide of 1957* (Coldwater, Illinois: Remnant Publications, 2008), 108-111.

32 C. Mervyn Maxwell, "Ready for His Appearing", en *Perfection: The Impossible Possibility* (Nashville [Tennessee]: Southern Publishing Association, 1975), 149.

que incluyen actos «laboriosos y agotadores».[33] Esto, según dijo, no es legalismo, porque el legalismo tiene que ver con el porqué de hacer las cosas y no con lo que hacemos.[34] La gracia solo es efectiva para quienes mantengan la vista en Jesús y expresen fe a través de las obras.[35] Formuló la pregunta retórica: «¿Quién dirá que todo este diligente esfuerzo nuestro no tiene nada que ver con nuestra salvación personal?».[36] Vinculó esa obra de perfección con la purificación del santuario celestial defendiendo que la purificación tiene lugar en primer lugar en el corazón de los creyentes por el poder de Cristo.[37] En cuanto a la generación final, Maxwell comentó que «los santos que se yergan invencibles a la vista de un Dios santo no *cometerán* pecado, de ninguna manera que se defina el término».[38] Siguen siendo pecadores, pero pecadores victoriosos. Estuvo dispuesto a usar la expresión "perfección libre de pecado", pero la definió como «la perfección que triunfa sobre toda incitación pecaminosa de la naturaleza humana y emula dinámicamente las virtudes de Jesucristo».[39] La vindicación del carácter de Dios también está implicada en el estado de perfección de la última generación. «Representan de manera adecuada el amor y la verdad de Dios ante los caídos de este mundo y los no caídos de mundos lejanos. Revelando la auténtica gloria de Dios en su vida diaria, pueden ayudar a Dios a garantizar la eterna lealtad del universo y el consentimiento de los pecadores para ser salvos».[40] Esto implica que el sacrificio de Cristo no bastó para vindicar a Dios.[41]

La teología de la perfección de la última generación fue abordada fundamentalmente por dos teólogos adventistas: Edward Heppenstall y Hans K. LaRondelle. Ambos enfocaron el asunto de la perfección desde una perspectiva bíblica. Heppenstall definió el pecado como un estado y también

33 *Ibíd.*

34 *Ibíd.*, 151.

35 *Ibíd.*

36 *Ibíd.*, 152.

37 *Ibíd.*, 159.

38 *Ibíd.*, 166.

39 *Ibíd.*, 171.

40 *Ibíd.*, 196.

41 Esta implicación también parece estar presente en la siguiente afirmación de Clifford Goldstein: «Además de la cruz, el Señor está usando dos factores para contribuir a aclarar cuestiones en el gran conflicto: el desarrollo del carácter de su pueblo y el juicio investigador» («The Full and Final Display», *Ministry*, octubre de 1994, 43). Esto da la impresión de que la cruz es un factor entre otros en la resolución del conflicto cósmico, y no el acontecimiento definitivo que hace posible todo lo demás.

como actos contrarios a la voluntad de Dios.[42] La perfección bíblica consiste en establecer una relación personal con Dios; una entrega total a él.[43] Por lo tanto, la perfección bíblica no es una perfección sin pecado, sino que se trata de «madurez y estabilidad espirituales que son posibles en esta vida».[44] El pecado ha sido destronado, pero subsiste aún. «A través del Espíritu, Dios despierta y desarrolla el deseo de la impecabilidad, de libertad del pecado en todas sus formas», pero la plena concreción de ese deseo ocurrirá en el regreso del Señor. Añade que en la vida cristiana «persiste la imperfección, no en el sentido de cometer pecado deliberado, sino en el sentido de no estar a la altura del ideal en Jesucristo».[45] En consecuencia, siempre será preciso que pidamos perdón. Dado que estamos espiritualmente inhabilitados por el pecado, «siempre viviremos por la gracia de Dios».[46] Para Heppenstall era teológicamente indefensible una última generación que sea moral y espiritualmente diferente de generaciones anteriores.

Hans K. LaRondelle defendió que, en el AT, la conciencia humana de la pecaminosidad fue abordada a través de un perdón divino que quebrantaba el poder del pecado.[47] Por lo tanto, no era una perfección independiente de la expiación ritual. La perfección cristiana «no se afana en pos de ideales éticos ni tan siquiera del empeño en imitar o copiar la vida de Cristo con independencia de él, sino que es la pertenencia indivisa y de todo corazón a él y vivir con él por su poder salvador y santificador».[48] En un sentido, la perfec-

---

42 Edward Heppenstall, «"Let Us Go On to Perfection"», en *Perfection: The Impossible Possibility*, 63.

43 *Ibíd.*, 64.

44 *Ibíd.*, 67.

45 *Ibíd.*, 77.

46 *Ibíd.*, 82. La posición de Heppenstall es muy similar a la de Jean R. Zurcher, *Christian Perfection: A Bible and Spirit of Prophecy Teaching* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1967). Defiende que, en la Biblia, la perfección «parece ser una cuestión fundamentalmente de la calidad de la devoción de cada cual por Dios, más que una posesión absoluta. Pero, con todo lo relativa que pueda ser, Dios la presenta como la meta de una vida cristiana» (9). Añade que vivir sin pecar no es posible, pero que «el triunfo sobre el pecado es la meta final de nuestro combate» (22). Sin embargo, esa «victoria nunca es más que parcial. La victoria del cristiano estriba en que cree en la victoria de Cristo y en apropiarse de los beneficios de su triunfo. Porque, en nuestra situación actual, "la victoria que vence al mundo" es "nuestra fe" (1 Jn 5:4, NVI)». Sin embargo, encuentra en Ellen G. White un llamamiento para que la generación final crezca a la semejanza de Cristo. Las personas que vivan durante el tiempo de angustia «han alcanzado la perfección de carácter y están resguardadas de todo pecado por la gracia omnipotente del Señor» (59). Esa victoria no es logro suyo, sino consecuencia de la protección de Dios sobre ellas.

47 Hans K. LaRondelle, «The Biblical Idea of Perfection», en *Perfection: the Impossible Possibility*, 105, 108.

48 *Ibíd.*, 119-120.

ción es un don actual, pero, a la vez, es una promesa que se cumplirá en la segunda venida. Cuando somos justificados por la fe, comentaba LaRondelle, se nos transfiere del dominio del pecado al reino de la gracia y se nos ordena que no permitamos que el pecado reine sobre nosotros (Ro 6: 12).[49] El camino cristiano es una senda de constante «dependencia de la gracia perdonadora y protectora de Dios».[50] Solo por eso podemos «lograr la victoria sobre todo pecado y alcanzar en esta vida la norma de la perfección cristiana del carácter».[51] La perfección no solo depende de la gracia perdonadora de Cristo, sino también del crecimiento constante en santidad.

Con respecto a la generación final, LaRondelle no dijo mucho. Basándose en Apocalipsis 14, sugirió que la última proclamación del evangelio alcanzará su culminación en una manifestación de la piedad primitiva a través de la recepción del Espíritu. Eso significa que «todos los cristianos practicarán el don de la gracia salvadora y santificadora como la perfección en acción, visible en todas sus relaciones sociales para que Dios sea glorificado y alabado».[52]

La influencia de la teología de Andreasen no acabó con el debate teológico que acabamos de resumir. Algunas de los ministerios independientes dentro de la iglesia siguen promoviendo la perfección del carácter basada en Cristo como modelo que venció el pecado con una naturaleza humana caída. Estos grupos se han visto influidos no solo por Andreasen, sino también por teólogos que siguieron promoviendo algunos de sus puntos de vista. Colin y Russell Standish han defendido que la victoria sobre el pecado no está centrada en el yo y que no comporta mérito alguno para la salvación. Sin embargo, siguen manteniendo que las buenas obras sirven para «vindicar el carácter de Dios de la falsa acusación de Satanás de que la ley de Dios es injusta e imposible de guardar para el hombre caído».[53] Esta «obra de per-

---

49 *Ibíd.*, 122.

50 *Ibíd.*, 130. Los puntos de vista de LaRondelle sobre la perfección influyeron en George R. Knight, quien escribió mucho sobre el asunto a comienzos de este siglo; véanse, por ejemplo, sus libros *I Used to be Perfect: A Study of Sin and Salvation* (Berrien Springs [Michigan]: Andrews University Press, 2001), 72-82; y *Pharisee's Guide*, 149-166.

51 *Ibíd.*, 134.

52 *Ibíd.*, 136.

53 Russell R. Standish y Colin D. Standish, *Adventism Vindicated* (Rapidan [Virginia]: Hartland Publications, 1980), 123. Debiera aclararse que los Standish creen que «el sacrificio de Jesús eliminó del universo toda duda relativa al carácter de Dios. En la cruz, las mentiras de Satanás fueron puestas al descubierto a la vista de todos. En la cruz se determinó el legítimo título de propiedad del mundo. En la cruz se reveló por completo a la humanidad la profundidad del amor de Dios» (Colin D. Standish y Russell R. Standish, *The Evangelical Dilemma* [Rapidan [Virginia]: Hartland Publications, 1994], 141). No está claro en qué sentido la última generación contribuye a la vindicación de Dios.

fección del carácter y de limpieza del pecado se completará antes del fin del tiempo de gracia».[54] Donald K. Short comenta que «la madurez espiritual, o perfección de carácter de la generación final, está inseparablemente unida a Cristo tomando la naturaleza humana de Adán después de la caída».[55] Como en el caso de Andreasen, la perfección de la última generación está relacionada con el Día de la Expiación. La purificación del santuario celestial, el borrado del historial de nuestros pecados de los libros celestiales, no podría tener lugar «a no ser que, en primer lugar, el propio pecado sea borrado del corazón humano».[56] El ministerio perdonador de Cristo llegará a su fin y ocurrirá un sellamiento «del que nunca habrá marcha atrás. Esto es equivalente al borrado de los pecados, y es una preparación para la venida de Jesús».[57] Otros argumentan que la perfección de la última generación hace que estén «seguros de salvarse».[58]

Breve evaluación de la teología de Andreasen sobre la generación final

Dado que la teología de Andreasen ha sido muy influyente en la iglesia, resulta necesario evaluarla para abordar sus puntos débiles y los fuertes.

1. Ausente de los escritos de Ellen G. White: Aunque Andreasen se apoyó mucho en Ellen G. White, pasó por alto el hecho de que, en sus escritos, la vindicación de Dios en el conflicto cósmico se efectúa por medio de la vida de Cristo y su muerte sacrificial en la cruz.[59] Hacía falta tiempo adicional para que los leales a Dios captaran las plenas implicaciones de la vindicación

---

54 *Ibíd.*, 138.

55 Donald K. Short, *«Why the Delay?»: Integrity Explains Why Christ Has not Yet Returned* (Paris [Ohio]: Glad Tidings Publishing, 1996), 37.

56 Robert J. Wieland, *The 1888 Message: An Introduction Revised and Enlarged* (Paris [Ohio]: Glad Tidings, 1997), 159.

57 *Ibíd.*, 161. Véase también Donald K. Short, *«Made Like… His Brethren»* (Paris [Ohio]: Glad Tidings, 1991), 131-134.

58 Por ejemplo, Ron Spear, *Adventism in Crisis* (Eatonville [Washington]: Hope International, 1987), 1. Spear argumenta que el propósito de su victoria sobre el pecado es que Cristo quiere «realizar la demostración final del carácter perfecto de ellos ante el mundo» (*What is the Church?* [Eatonville, Washington: Hope International, 1994], 70).

59 Por ejemplo, escribió: «Por su vida y su muerte, Cristo demostró que la justicia de Dios no destruye la justicia, que el pecado podía ser perdonado, y que la ley es justa y puede ser obedecida perfectamente. *Las acusaciones de Satanás fueron refutadas.* Dios había dado al hombre evidencia inequívoca de su amor» (Ellen G. White, *El Deseado de todas las gentes* [Miami, Florida: APIA, 2007], 724; la cursiva no está en el original).

del carácter de Dios puesta de manifiesto en la cruz.[60] De hecho, después de la cruz «los ángeles no comprendieron ni aun entonces todo lo que entrañaba la gran controversia. Los principios que estaban en juego habían de ser revelados en mayor plenitud».[61]

Según Ellen G. White, estamos llamados a llevar honra a Dios, pero esto no debiera confundirse con nuestra supuesta contribución a la vindicación cósmica del carácter de Dios. Indica que en la perfección del carácter cristiano está implicado el honor de Dios y de Cristo, lo que significa que, si no tiene lugar, parecería que Dios y Jesús son incapaces de lograr lo que prometieron obrar en nosotros y a través de nosotros. En ese caso, los creyentes deshonrarían a Dios afirmando ser lo que no son.[62] Ellen G. White también asocia la vindicación escatológica de la ley de Dios con la perfección de los creyentes.[63] Pero vindicación, en este caso, significa que, en el momento en

---

60 «Pero llegó el momento en que la rebelión debe ser sofocada finalmente y puestos en evidencia la historia y el carácter de Satanás. El archiengañador ha sido desenmascarado por completo en su último gran esfuerzo para destronar a Cristo, destruir a su pueblo y apoderarse de la ciudad de Dios. Los que se han unido a él, se dan cuenta del fracaso total de su causa. Los discípulos de Cristo y los ángeles leales contemplan en toda su extensión las maquinaciones de Satanás contra el gobierno de Dios. Ahora se vuelve objeto de execración universal» (Ellen G. White, *El conflicto de los siglos* [Miami, Florida: APIA, 2007], 650).

61 White, *El Deseado de todas las gentes*, 722.

62 «El Salvador vino para glorificar al Padre demostrando su amor; así el Espíritu iba a glorificar a Cristo revelando su gracia al mundo. La misma imagen de Dios se ha de reproducir en la humanidad. El honor de Dios, el honor de Cristo, están comprometidos en la perfección del carácter de su pueblo» (White, *El Deseado de todas las gentes*, 641).

63 Escribió: «Por débil y aquejado de flaquezas que sea el pueblo de Dios, los que se arrepienten de la deslealtad al Señor en esta generación mala y perversa, y vuelven a serle leales, *estando firmes en la vindicación de la santa ley de Dios*, reparando la brecha abierta por el hombre de pecado, bajo la dirección de Satanás, serán contados como hijos de Dios, y por la justicia de Cristo *aparecerán perfectos* delante del Señor. La verdad no siempre yacerá en el polvo para ser pisoteada por los hombres. Será magnificada y hecha honorable; aun ha de erguirse para brillar en todo su prístino fulgor y permanecerá por los siglos de los siglos» (Ellen G. White, *Testimonios para los ministros* [Mountain View, California: Pacific Press, 1977], 41; la cursiva no está en el original). Esta vindicación de la ley de Dios se determina por el hecho de que Cristo la vindicó en su propia vida: «Satanás declaró que era imposible que los hijos y las hijas de Adán guardaran la ley de Dios […]. Jesús se humilló, vistiendo su divinidad con humanidad, para poder erguirse como cabeza y representante de la familia humana y condenar el pecado en la carne tanto por precepto como por ejemplo y desmentir las acusaciones de Satanás» (Ellen G. White, «Sin Condemned in the flash» [El pecado condenado en la carne], *Signs of the Times*, 16 de enero de 1896). Afirmó explícitamente que «La vida de Cristo es la más perfecta y completa reivindicación de la ley de su Padre, y su muerte da testimonio de su inmutabilidad» (Ellen G. White, *Cada día con Dios*, 246; *cf.* Ellen G. White, «Christ and the Law» [Cristo y la ley], *Signs of the Times*, 25 de agosto de 1887).

que el mundo esté rechazando la ley de Dios, su pueblo la obedecerá. Al final del conflicto, «Dios vindicará su ley y librará a su pueblo».[64]

La obra santificadora del Espíritu en la vida de los creyentes no tiene el propósito de contribuir a la vindicación cósmica de Dios. Afirma que vindicamos a Dios ahora cuando, mediante su gracia sustentadora, lo alabamos, le damos gracias y nos regocijamos en medio de nuestras pruebas y nuestros sufrimientos. Así se hace visible el amante poder de Dios para quienes no aprecian el amor y la compasión de Dios, y él es glorificado.[65] Esto presupone que tal vindicación ocurrió a través de Cristo, y que los creyentes están experimentando los resultados o beneficios de esa obra. Cualquier cosa que tenga lugar en nuestra vida o a través de ella, depende de la vindicación previa de Dios en la vida y la muerte de Jesús.[66]

2. Se basa en un malentendido de lo que es la perfección cristiana: El concepto de perfección de Andreasen estaba sumamente cerca de la perfección sin pecado, que menoscaba la necesidad de los cristianos de depender constante-

64 White, *El Deseado de todas las gentes*, 725.

65 He aquí su declaración: «Orad, orad fervientemente y sin cesar, pero no os olvidéis de alabar a Dios. Incumbe a todo hijo de Dios vindicar su carácter. Podéis ensalzar a Jehová; podéis mostrar el poder de la gracia sostenedora. Hay multitudes que no aprecian el gran amor de Dios ni la compasión divina de Jesús» (Ellen G. White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 5 [Miami, Florida: APIA, 1998], 297). Vindicar el carácter de Dios en nuestra vida es magnificarlo permitiendo que el poder de su gracia sustentadora logre en nuestra vida lo que se propuso hacer por nosotros. Esto depende por entero de la obra de Jesús. También encontramos declaraciones que indican que las denuncias o las acusaciones de Satanás en nuestra contra son contestadas a través de nuestra fidelidad a Dios (Ellen G. White, *Palabras de vida del gran Maestro* [Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1971], 238; ídem, *Patriarcas y profetas*, 133). Obsérvese que esta no ha de ser la experiencia exclusiva de la generación final, sino lo que Dios siempre ha esperado de su pueblo (por ejemplo, de Abraham).

66 Este concepto es importante. Lo que Dios hace en nosotros da testimonio del hecho de que es amor. Se manifiesta en nosotros la riqueza de su gracia, a través de su Hijo (Ef 2:4-7). Somos «un espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres» (1 Cor 4: 9). Con respecto a esto, Ellen G. White afirma: «Toda alma que desarrolla un carácter recto y resiste el poder del maligno es un testimonio de la falsedad de las acusaciones de Satanás contra el gobierno divino. A lo largo de las edades eternas, la exaltación de los redimidos será un testimonio del amor y la misericordia de Dios» (Ellen G. White, «Wonderful Love», *Bible Training School*, 1 de diciembre de 1907). Su experiencia es hora y será por siempre una manifestación del amor de Dios hacia los pecadores. En su experiencia todos verán la «obra de Dios en la recuperación y la elevación del hombre por la gracia de Cristo» (*ibíd.*). Ese amor salvador se manifestó en la cruz de Jesús y ahora obra en la vida de quienes lo siguen. Es importante observar que esta es la experiencia de todos los redimidos y no solo la de los de la última generación.

mente de la gracia salvadora de Cristo.[67] Ellen G. White hace hincapié en particular en la perfección del carácter en el contexto del fin del gran conflicto. Es probable que la siguiente declaración sobre este asunto resulte modélica: «Cuando el carácter de Cristo sea perfectamente reproducido en su pueblo, entonces vendrá él para reclamarlos como suyos».[68] Ellen G. White también relaciona la purificación del santuario celestial con la necesidad de que el remanente crezca en la gracia, purificando su vida del pecado. Sin embargo, ¿cómo se consigue esto? ¿Qué tipo de perfección nos describe?

La perfecta reproducción del carácter de Cristo en nuestra vida solo es posible si en la experiencia cristiana hay presentes dos elementos: concretamente, el crecimiento constante en la gracia santificadora y un espíritu constante de contrición y de arrepentimiento.[69] El primer elemento libera a los

---

67 *Cf.* Woodrow Whidden, «The Vindication of God and the Harvest Principle», *Ministry*, octubre de 1994, 45; George Knight, *A Search for Identity* (Hagerstown [Maryland]: Review and Herald, 2000), 151.

68 White, *Palabras de vida del gran Maestro*, 47.

69 La siguiente declaración es sumamente importante y, dado que revela un asombroso equilibrio teológico, debería ser usada en la interpretación de sus afirmaciones sobre la perfección cristiana: «Cuando el pecador arrepentido, *contrito delante de Dios*, discierne la expiación de Cristo en su favor y acepta esa expiación como su única esperanza en esta vida y en la vida futura, *sus pecados son perdonados*. Esto es justificación por la fe. Cada alma creyente debe *amoldar eternamente su voluntad con la voluntad de Dios* y *mantenerse en un estado de arrepentimiento y contrición*, ejerciendo fe en los méritos expiatorios del Redentor y *avanzando* de fortaleza en fortaleza, de gloria en gloria» (Ellen G. White, «Comentarios de Ellen G. White—Romanos», en *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, tomo 6 [Boise, Idaho: Pacific Press Publishing Association, 1988], 1070; la cursiva no está en el original). Esta afirmación trata del proceso de conversión y la naturaleza de la vida cristiana. La experiencia cristiana comienza con la *contrición* como consecuencia del hallazgo en Cristo del único medio de expiación. Esto es seguido por la *aceptación* de lo que Cristo ha hecho por los seres humanos y el activo divino del *perdón* a través de la fe en Cristo; la imputación de la justicia de Cristo a los pecadores penitentes arrepentidos. Después viene la *respuesta humana* a la gracia salvadora de Dios. En primer lugar, han de *someter su voluntad por entero* a la voluntad de Dios. La segunda respuesta es *permanecer en un estado de arrepentimiento* y contrición a lo largo de la vida cristiana, confiando por la fe en la obra expiatoria de Cristo y no en lo que puedan lograr o dejar de lograr. La tercera respuesta es un *constante crecimiento espiritual* o un *avance* de fortaleza en fortaleza en la vida cristiana. Ellen G. White recalca decididamente la necesidad del desarrollo del carácter, pero, al hacerlo, no menoscaba la importancia fundamental y central de la obra objetiva de Cristo por nosotros. La vida cristiana comienza con la contrición y el arrepentimiento, pero esa actitud humilde no queda atrás una vez que somos justificados por la fe. La conciencia que los cristianos tienen de su pecaminosidad y de su constante necesidad de Jesús los acompañará en toda la vida cristiana y se manifestará en un estado cotidiano de contrición y arrepentimiento. Esa dependencia de la gracia perdonadora de Cristo es la fuente exclusiva de su paz y de su certidumbre de salvación. Véanse también Ellen G. White, *Fe y obras* (Florida [Buenos Aires]: ACES, 1984), 87-88; ídem, *Obreros evangélicos* (Mountain View, California: Publicaciones Interamericanas, 1971), 455.

creyentes de una religión nominal que tiene muy poco impacto en la vida cotidiana de la persona. Motiva a los creyentes para que tengan una relación cotidiana con Jesús. El segundo elemento los mantiene humildes, y es un constante reconocimiento del hecho de que, con independencia de lo obedientes que sean, siempre tendrán que confiar por fe en su gracia perdonadora para encontrar en él la perfección. Esta conciencia de nuestra necesidad constante de perdón excluye el orgullo religioso del corazón del creyente o una sensación de superioridad espiritual con respecto a los demás y elimina la incertidumbre de nuestra salvación. No hay legalismo en este retrato de la vida cristiana. Este mismo espíritu de arrepentimiento y contrición caracterizará al pueblo de Dios al final del conflicto cósmico.[70] Solo a través del desarrollo espiritual y moral y el perdón puede ser perfectamente nuestro el carácter de Cristo.

3. Confusión sobre la vindicación de Dios: Según Andreasen, la intención fundamental de Dios en el conflicto cósmico es limpiar su nombre de las acusaciones de Satanás. Si eso es verdad, entonces, de hecho, Dios está revelando egoísmo. Parecería que, según la teología de Andreasen sobre la generación final, la razón fundamental de la decisión de Dios de salvar a los seres humanos caída era *usarlos* para vindicarse. La caída sobresale como casi un mal necesario en el universo. Sin embargo, según la Biblia, la decisión de Dios de salvarnos fue un acto voluntario de amor y de gracia divina.

No obstante, aún tenemos que abordar el hecho de que Dios fue vindicado a través del sacrificio de Cristo Dios. Ellen G. White comenta:

> El plan de redención tenía un propósito todavía más amplio y profundo que el de salvar al hombre. Cristo no vino a la tierra únicamente por este motivo; no vino meramente para que los habitantes de este pequeño mundo acataran la ley de Dios como debe ser acatada; sino que vino para vindicar el carácter de Dios ante el universo. A este resultado de su gran sacrificio, a su influencia sobre los seres de otros mundos, así como sobre el hombre, se refirió el Salvador cuando poco antes de su crucifixión dijo: «Ahora es el juicio de este mundo: ahora el príncipe de este mundo será echado fuera. Y yo, si fuere levantado de la tierra, a todos traeré a mí mismo» (Juan 12:31-32).[71]

Esta declaración pone de manifiesto que el impacto universal del plan de redención consiste en vindicar el carácter de Dios ante el universo. Sin embargo, obsérvese que esto se describe como *resultado* del sacrificio de Cristo.

---

70 Esto es explicado por Paul M. Evans, «An Analysis of M. L. Andreasen's View of God's Vindication in Relation to the Writings of Ellen White» (monografía, Andrews University, agosto de 2002), 28-29.

71 White, *Patriarcas y profetas*, 49.

Esto es importante, porque distingue entre la muerte sacrificial de Cristo en sí misma y el resultado de ese sacrificio. El sacrificio no fue un acto de vindicación divina, sino que dio como resultado la vindicación. Fue un acto de amor sacrificado por criaturas pecadoras. ¿Cómo podría decirse que la cruz vindicó a Dios ante el universo y evitar los escollos teológicos anteriormente mencionados? Mi sugerencia es que, paradójicamente, Dios fue vindicado por el hecho de que no buscaba vindicarse, sino salvar a su creación. El hecho de que lo que Dios logró en la cruz a través de Cristo fuera total y exclusivamente en beneficio de indignos seres humanos pecaminosos y en modo alguno para el beneficio personal del propio Dios dio como resultado la vindicación de este ante el universo. Fue vindicado en olvido de sí mismo, ¡en el sacrificio de sí mismo! Lo hizo todo por los demás. Fue vindicado por ser él mismo.[72]

4. Énfasis tendencioso en Jesús como modelo: La Biblia ni siquiera sugiere que Cristo sea, en particular, un modelo para la perfección de la última generación. Jesús siempre ha sido considerado un modelo para los creyentes. Lo difícil de captar es cómo vindicará a Dios la experiencia de la generación final sin reconocer a la vez que la vida de Jesús, el Modelo, vindicó a Dios. ¿No debería tener el carácter perfecto del Modelo un efecto más impactante en la vindicación de Dios que la reproducción parcial de su carácter en la vida de la generación final?[73] El hecho de que jamás sucumbió a la tentación y el pecado, ¿no debería hacer su testimonio más efectivo y persuasivo que el de humanos que ya habían pecado y que, después de su conversión, están desarrollando la perfección del carácter? Los influidos por la teología de Andreasen siguen defendiendo que la revelación del carácter de Dios en Jesús precisa ser complementada por la perfección de carácter de la última generación para vindicar a Dios.

5. La seguridad del cielo no depende de la perfección humana: Andreasen intentó justificar la necesidad de la perfección cristiana argumentando que Dios la requería de los seres humanos para mantener la seguridad futura del cielo. La victoria de estos sobre el pecado aquí en la tierra contribuirá a la preven-

---

72 Esto está claramente indicado en este comentario de Ellen G. White: «Por medio de la obra redentora de Cristo, el gobierno de Dios queda justificado. El Omnipotente es dado a conocer como el Dios de amor. Las acusaciones de Satanás quedan refutadas y su carácter desenmascarado» (White, *El Deseado de todas las gentes*, 17).

73 Véase Eric C. Webster, *Crosscurrents in Adventist Christology* (New York: Peter Lang, 1984), 422-428. Debemos aclarar que en esas páginas Webster está evaluando la posición de Herbert Douglass y no la teología de M. L. Andreasen. No obstante, sus comentarios son útiles en la evaluación de los puntos de vista de Andreasen.

ción de cualquier nueva rebelión en el cielo.[74] En oposición directa a la idea de que la perfección pudiera evitar otra caída en el pecado, Ellen G. White afirma:

> La perfección angelical falló en el cielo. La perfección humana falló en el Edén, el paraíso de la dicha. Todos los que deseen seguridad en la tierra o el cielo deben recurrir al Cordero de Dios. El plan de salvación, que hace manifiestos la justicia y el amor de Dios, proporciona una salvaguardia eterna contra la defección en los mundos no caídos, así como entre los que serán redimidos por la sangre del Cordero.[75]

Después, pasa de inmediato a establecer que «nunca será preciso repetir la expiación; y no habrá peligro alguno de otra rebelión en el universo de Dios».[76] ¿Qué es lo que podría evitar una segunda rebelión? La muerte sacrificial de Cristo:

> Los ángeles atribuyen honor y gloria a Cristo, porque ni siquiera ellos están seguros, salvo recurriendo a los sufrimientos del Hijo de Dios. Precisamente a través de la eficacia de la cruz los ángeles del cielo son guardados de la apostasía. Sin la cruz no estarían más seguros contra el mal de lo que lo estaban los ángeles antes de la caída de Satanás.[77]

---

74 Ellen G. White le proporciona únicamente un apoyo parcial. Sí reconoce que «Dios concede a los hombres un tiempo de gracia en este mundo para que los principios de estos puedan quedar firmemente establecidos en lo correcto, descartando así la posibilidad de pecado en la vida futura y, con ello, garantizando la felicidad y la seguridad de todos» (Ellen G. White, «What Was Secured by the Death of Christ?», *Signs of the Times*, 30 de diciembre de 1889). Está hablando del peligro de llevar al cielo a personas que no lo han rendido todo al Señor. Hacerlo significaría que el problema del pecado no habría sido resuelto y que el pecado volvería a cobrar vida. La siguiente declaración debiera ser leída teniendo en cuenta nuestros comentarios anteriores: «El hombre no puede ser salvado por sus propias obras. Sin Cristo es imposible que aquel rinda perfecta obediencia a la ley de Dios; y el cielo nunca puede ganarse por una obediencia imperfecta; porque esto pondría a todo el cielo en peligro y haría posible una segunda rebelión» (*ibíd.*). Según se ha indicado ya, la perfecta obediencia es consecuencia del desarrollo cristiano constante en un estado de arrepentimiento. Las personas que no tienen esa experiencia no es seguro salvarlas, porque el pecado sigue gobernando su vida. Salvarlas equivaldría a perpetuar el fenómeno del pecado en el universo.

75 *Ibíd.*

76 *Ibíd.* Tras describir la obra redentora de Cristo, Ellen G. White añade: «La rebelión no podrá nunca volverse a levantar. El pecado no podrá nunca volver a entrar en el universo. A través de las edades eternas, todos estarán seguros contra la apostasía. Por el sacrificio abnegado del amor, los habitantes de la tierra y del cielo quedarán ligados a su Creador con vínculos de unión indisoluble» (White, *El Deseado de todas las gentes*, 17).

77 White, «What Was Secured by the Death of Christ?».

El desarrollo de un carácter cristiano es muy importante para Ellen G. White, pero, en lo tocante a la salvación y la seguridad del universo redimido, Cristo está en el centro mismo del pensamiento teológico de ella.

Conclusión

La teología de la generación final, según la concibió Andreasen, abrió la puerta a un gran hincapié en el perfeccionismo dentro de la Iglesia Adventista. El debate sobre el asunto de la perfección subsiste entre nosotros, pero no es tan influyente como solía. No es que la perfección cristiana no sea importante, sino que debe ser entendida como un constante desarrollo en la gracia acompañado por un espíritu constante de arrepentimiento en la vida del creyente. Hoy la tendencia que encaramos no es hacia el perfeccionismo, sino hacia el antinomianismo y la indiferencia. Debemos trabajar juntos para restaurar un equilibrio apropiado entre obras y fe y su debido lugar en la experiencia cristiana.

Filipinas, 2009

Malasia, agosto de 2010

traducción Eduardo Martínez Rancaño

14

Mateo 19:16-29 y 19:30–20:16: Dos ejemplos de inclusión significativos

Miguel Ángel Roig
Facultad Adventista de Teología, Sagunto (España)
maroig49@yahoo.es

Introducción

Gonzalo Flor Serrano y Luís Alonso Schökel definen el término 'inclusión' como el «procedimiento literario que consiste en encerrar una unidad literaria entre dos palabras o frases iguales o equivalentes».[1] Al ser un recurso muy utilizado por los autores bíblicos y dada su indudable utilidad para delimitar las unidades literarias, tan necesarias para analizar con adecuación los textos bíblicos, su importancia en la realización de estudios exegéticos es bastante notable.

No podemos olvidar que la división de capítulos de la Biblia, hecha en el siglo XIII, ni la división en versículos que se hizo en el siglo XVI, ni muchísimo menos las divisiones litúrgicas tanto de textos originales como de las traducciones son algo definitivo, por lo que, en este sentido, la inclusión se convierte en un recurso literario muy valioso para establecer los límites de las perícopas bíblicas, para encuadrarlas en sus contextos y para hacer el estudio posterior de su contenido.[2]

La inclusión en Mateo

Existen bastantes trabajos de autores que realzan, entre otros aspectos, la importancia de la inclusión para establecer con precisión los límites de las perícopas en algunos libros del Nuevo Testamento,[3] entre los cuales ocupa

---

1 *Diccionario de la Biblia* (Estella: Verbo Divino, 2000), 62.

2 *Cf.* Max-Alain Chevallier, *L'exégèse du Nouveau Testament: Initiation à la méthode* (Ginebra: Labor et Fides, 1984), 23.

3 Véanse, por ejemplo, los trabajos de Edward Malatesta, «The Literary Structure of John 17», *Biblica* 52 (1971): 190-214; ídem, *The Epistles of Saint John: Greek text and English Translation Schematically arranged* (Roma: P.U.G., 1973); Ugo Vanni, *La struttura litteraria dell'Apocalisse* (Brescia: Morcelliana, 1980) y, sobre todo, Albert Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Paris: Desclée de Brouwer, 1976).

un lugar destacado el evangelio de Mateo.[4] En esa línea cabe destacar los trabajos de J. C. Fenton,[5] C. Lohr[6] y sobre todo J. Radermakers[7] quienes se fijaron en este procedimiento literario utilizado por el autor y que es claramente observable tanto en pequeñas como en grandes secciones del evangelio.[8]

A modo de ejemplo podemos citar, entre otros muchos, Mateo 5:1-2 y Mateo 7:29–8:1-2 (Sermón de la Montaña) en donde se repiten las palabras *gentes* (ὄχλος), *montaña* (ὄρος) y *enseñar* (διδάσκω) o, dentro de ese mismo discurso, Mateo 5:17 y Mateo 7:12 en donde se repite la expresión *la ley y los profetas* (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται); Mateo 10:1 y Mateo 11:1 (Discurso de la Misión) en donde se repite la expresión *sus doce discípulos* (δώδεκα μαθητὰς αὐτου/); Mateo 27:11 y Mateo 27:14 en donde se repite la palabra *gobernador* (ἡγεμών), etcétera.

¿Cuál es el final del capítulo 19 de Mateo y el comienzo del 20?

La inmensa mayoría de las versiones griegas y de las traducciones finalizan el capítulo 19 de Mateo en el versículo 30 con la expresión πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι[9] («pero muchos primeros serán últimos, y últimos, primeros»). El versículo 30 cerraría, pues, la llamada perícopa del joven rico y, por tanto, el capítulo 19 del evangelio. Sin embargo, basándonos en el procedimiento literario de la inclusión, tan utilizado por Mateo, creemos que el versículo 30 no debe ser el final del capítulo 19 sino el comienzo del capítulo 20.

---

4 *Cf.* Ulrich Luz, *El evangelio según San Mateo (Mt. 1-7)*. V.I. (Salamanca: Sígueme, 1993), 40.

5 John C. Fenton, «Inclusio and Chiasmus in Matthew», *StEv* 1 (1959): 174-179; ídem, *Saint Matthew* (London: Westminster Pelican, 1963).

6 Charles H. Lohr, «Oral Techniques in the Gospel of Matthew», *CBQ* 23 (1961): 403-435.

7 Jean Radermakers, *Au fil de l'évangile selon Saint Matthieu*. V. 1-2 (Louvain: Héverlée, 1972); ídem, «Evangelio de Mateo», en *Introducción a la lectura de la Biblia. V.9. Los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, ed. E. Charpentier y A. Paul (Madrid: Cristiandad, 1983). Recomendamos especialmente el capítulo titulado «El modo de escribir de Mateo», pp. 163-179.

8 Para tener una idea de conjunto y ver los numerosos ejemplos de inclusión en el evangelio de Mateo, remitimos al lector a los trabajos de J. Radermakers citados y mencionados en la nota anterior. Véase también Miguel Ángel Roig, *La estructura literaria del evangelio de San Mateo*. (Madrid: Universidad Complutense. Servicio de publicaciones, 2000), 133-241 en donde se tiene en cuenta, entre otros, el recurso de la inclusión para delimitar las secciones del evangelio de Mateo.

9 Las expresiones griegas citadas en este artículo están extraídas de la obra de Barbara Aland *et al.*, eds. *The Greek New Testament*. 4ª red. ed. (Münster: Sociedades Bíblicas Unidas, 2005).

En efecto, la perícopa del joven rico comienza con la pregunta de este a Jesús sobre qué cosas buenas debería hacer para obtener la vida eterna (ζωὴν αἰώνιον). Jesús capta muy bien la pregunta y tanto la explicación que le da al propio joven como la complementaria que ofrece a sus discípulos indican claramente en qué consiste el discipulado de Cristo y cómo se puede heredar la vida eterna. El concepto de la vida eterna aparece reflejado, a modo de inclusión, tanto en la pregunta inicial del joven (Mt 19:16) como en la declaración final de Jesús (Mt 19:29). En consecuencia, creemos que la perícopa del joven rico en su versión mateana comienza en Mateo 19:16 y finaliza en Mateo 19:29.[10] La expresión inclusiva ζωὴν αἰώνιον (Mt 19:16-29) establecería de manera clara los límites naturales de la perícopa.

¿Qué ocurre entonces con la declaración de Mateo 19:30 Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι? A nuestro entender, este versículo habría que incluirlo, por el mismo procedimiento seguido en la perícopa anterior, en el comienzo del capítulo 20, es decir, con la llamada perícopa de los obreros de la viña. Esta sección ha sido tradicionalmente enmarcada entre Mateo 20:1 y Mateo 20: 16. Con relación al final de la misma estamos plenamente de acuerdo pero no con el principio. Teniendo en cuenta el procedimiento literario de la inclusión, tan querido y utilizado por el autor del primer evangelio, la parábola de los obreros de la viña, empezaría con la expresión Πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι (Mt 19:30) y concluiría con la expresión Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι (Mt. 20:16). El contenido de la parábola, enmarcada entre estas dos expresiones inclusivas, explicaría perfectamente el significado y el alcance de las mismas.

Cabe destacar también que el orden de estas dos expresiones, no siempre reflejado en las traducciones, es inverso. En Mateo 19:30 la secuencia es πρῶτοι / ἔσχατοι → ἔσχατοι / πρῶτοι, mientras que en Mateo 20:16 la secuencia es ἔσχατοι / πρῶτοι → πρῶτοι / ἔσχατοι. Pensamos que este doble quiasmo no es casual[11] y muestra la auténtica intencionalidad del autor tanto para señalar los límites de la parábola como para explicar el contenido de la misma.

Por último, queremos señalar el hecho de que la expresión «porque muchos serán llamados, más pocos los escogidos», que aparece en algunas edi-

---

[10] Resulta interesante constatar que la perícopa del joven rico en la versión lucana (Lc 18:18-30) no contiene, al final de la misma, la expresión griega πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι.

[11] *Cf.* L. K. Loimaranta, «Matteus 19, 30–20, 16. Kiastinen Tekstianalyysi», *TAiK* 97 (1997): 113-120. Loimaranta ve incluso, una estructura concéntrica en este pasaje (pp. 116-117), lo cual justificaría todavía más que los límites de esta perícopa son Mateo 19:30 y 20:16.

ciones de la versión Reina Valera al final de Mateo 20:16, no se encuentra en la mayoría de manuscritos griegos de especial relevancia, lo cual reafirma que la frase inclusiva (οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι) cierra la parábola de los obreros de la viña.

Conclusión

Teniendo en cuenta que la inclusión es un recurso literario muy utilizado en la literatura bíblica y especialmente en el evangelio de Mateo, y considerando que tanto la perícopa del joven rico (Mt 19:16-29) como la parábola de los obreros de la viña (Mt 19:30–20:16) se entienden y se explican mejor a la luz de las expresiones inclusivas que las encuadran, concluimos diciendo que la división tradicional de los capítulos 19 y 20 del evangelio de Mateo no es del todo adecuada. En consonancia con lo expuesto, Mateo 19 debería finalizar en el versículo 29 y no en el 30 y Mateo 20 no debería comenzar en el versículo 1 sino en el último versículo del capítulo anterior.

15

La espiritualidad y/de un teólogo-maestro en el posmodernismo

Zoltán Szalos-Farkas
Instituto Teológico Adventista, Rumanía
z.szalos.farkas@gmail.com

Introducción

Inquirir la relación entre teología y espiritualidad y cómo una debida comprensión de su relación afecta la propia enseñanza es la tarea que nos ocupa en esta monografía para el presente homenaje.[1] Se da aquí por sentado que la enseñanza de estas dos disciplinas en contextos educativos universitarios presupone una identificación precisa de su relación mutua. Por lo tanto, el propósito de este estudio es también analizar cómo la adquisición de conocimiento teológico por parte del teólogo maestro afecta a este tanto epistemológica como ontológicamente, y cómo se enlaza tal impacto personal con la espiritualidad como disciplina académica que ha de ser enseñada y con la espiritualidad como experiencia religiosa que ha de ser vivida.

El estudio deberá referirse también a la cuestión de si puede justificarse la experiencia religiosa ante las demandas científicas de una investigación teológica minuciosa. Todos coincidirán en que la erudición basada en la investigación es una necesidad que tiene que respaldar la propia enseñanza en contextos universitarios. Sin embargo, ¿es la investigación tan siquiera compatible con la espiritualidad? Tal pregunta no está fuera de lugar si tenemos en cuenta que el posmodernismo ha favorecido la aparición y la proliferación de una plétora de tipos diferentes de espiritualidad[2] que se basan en una idea imprecisa de lo santo que es captada sin necesidad alguna de investiga-

---

1 La relación entre espiritualidad, teología y ética se aborda con más detenimiento en Zoltán Szalos-Farkas, *A Search for God: Understanding Apocalyptic Spirituality* (Bucureşti: Editura Universitară, 2010), 18-58. La mayor parte del material de esta monografía se basa en dicho escrito.

2 Para un estudio de las diferentes tendencias espirituales que se han multiplicado en el posmodernismo en forma de régimen riguroso de ejercicio, meditación trascendental y dieta orgánica de lo oculto, de ciertas religiones orientales, de la Nueva Era, el vudú, la brujería, el yoga y el taichí, véase Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality* (New York: Paulist Press, 1997), 5-13.

ción teológica con fundamento científico. Sin embargo, el posmodernismo viene en ayuda de quien esté dispuesto a captar la relación entre teología cristiana y espiritualidad cristiana antes de presentarla en el aula.

Por lo tanto, mi hipótesis de trabajo es que el *relativismo* del posmodernismo es beneficioso para una debida comprensión de lo que es la espiritualidad en relación con la teología. Uno de los beneficios de tal relativismo podría verse en lo que representa el posmodernismo. Lo que representa nos hace conscientes de lo difícil que resulta dar una definición de la realidad que lo abarque todo, con sus entidades y sus conceptos, incluyendo el concepto de "espiritualidad". En primer lugar, el posmodernismo nos recuerda que las explicaciones, las definiciones y las acciones están ligadas al contexto.[3] Esto significa, por ejemplo, que las acciones de conocer, llegar a ser y ser se entienden de forma óptima con respecto a un contexto en el que adquieren su significado.

El relativismo del posmodernismo tiene un segundo beneficio potencial. Y este sale a la palestra en el amplio consenso entre eruditos en el sentido de que el posmodernismo ha creado un clima intelectual dentro del que resulta más fácil formular ahora una definición de espiritualidad. Merece ser mencionado uno de los aspectos reveladores del posmodernismo, dado que puede contribuir, al menos, en identificar un punto de partida aceptable para la tarea. El posmodernismo ha desmontado la «idea de la Ilustración» en el sentido de que el yo humano posea preeminente y «esencialmente cualidades racionales y autónomas».[4] De manera creciente, se entiende ahora que la identidad humana es relacional más que «basada en el yo, presente en el yo», autosuficiente o encerrada en sí misma. Esto viene a significar que «el yo no está aislado ni desconectado» de lo social. Siendo más explícitos, «el yo existe en una red de relaciones compleja y móvil». Y, por lo tanto, no puede sostenerse inequívocamente la idea de «un yo completo y completado».[5] Por ello, se nos recuerda constantemente que nuestro yo es esencialmente una entidad relacional. El yo de un teólogo, que da la casualidad que es también profesor de seminario, no es una excepción.

---

3 Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God* (London: Darton, Longman and Todd, 1998), 9.

4 *Ibíd.,* 9.

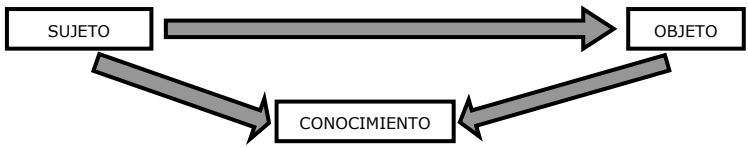
5 Todas las citas son de *ibíd.,* 13.

Implicación epistémica del yo en la formación del conocimiento teológico

Investigar cómo está implicado y, por ello, vinculado el yo humano con la formación del conocimiento teológico es la meta de esta sección y de la siguiente.

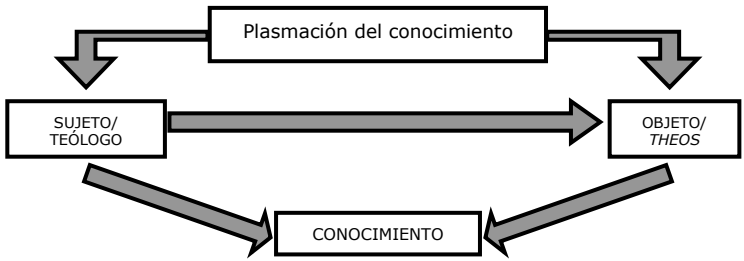
La estructura del conocimiento humano[6]

Hay tres componentes diferenciados en la estructura de todo el conocimiento humano: el sujeto, el objeto y el propio conocimiento. El paradigma consiste, entonces, en el conocedor, lo conocido y el conocimiento. El gráfico siguiente representa esta estructura del conocimiento humano en general.



La adquisición de conocimiento teológico

Una mirada rápida a la estructura del anterior paradigma sobre la formación del conocimiento humano permite concluir que la estructura del conocimiento teológico no es diferente. Representa el mismo paradigma tripartito:



6 En la investigación y la redacción de esta monografía estoy en deuda con la investigación de Fernando L. Canale presentada en su libro titulado *Understanding Revelation-Inspiration In a Postmodern World* (Berrien Springs [Michigan]: Andrews Universtiy Lithotech, 2001), especialmente 77-95.

El sujeto es el yo que inquiere, el teólogo. Al hacer teología, se relaciona con el objeto, el yo inquirido, o sea, Dios, a través del texto. El inquirir se realiza por medio de la investigación, que también implica la interpretación de datos. La investigación es, entonces, una actividad intelectual dirigida hacia el objeto que ha de conocerse a partir del texto. El "texto" es un término que denota las Escrituras del Antiguo Testamento y del Nuevo. Como profesores universitarios, preguntamos: ¿son científicos tal investigación y el conocimiento resultante?

La investigación teológica como ciencia

El objetivo aquí es investigar la pregunta anterior y crear así un marco para el debate de cómo la constitución del conocimiento teológico implica al yo humano del sujeto cognitivo mientras realiza la investigación. Esto, además, nos sirve en nuestro estudio del resultado tanto de la implicación del yo cognitivo humano en una investigación científicamente sostenible como en la cognición de Dios que engendra. ¿Cuáles son, entonces, los criterios para una investigación científicamente sostenible y del conocimiento así logrado? ¿Es, en efecto, científica nuestra enseñanza de la "ciencia de Dios" (*theou* más *logia*)? Para responder estas preguntas, es preciso que consideremos los siguientes tres criterios de reivindicaciones científicas del "estudio de Dios" (*teología*).

La premisa fundamental

El primer criterio para evaluar la sostenibilidad científica (de la formación) del conocimiento teológico es su premisa fundamental. Coincidimos con Norman Gulley en que «todas las grandes escuelas de pensamiento científico y filosófico se basan en premisas».[7] Podría decirse que la fe en la inteligibilidad del objeto de cualquier investigación es un *sine qua non* de toda adquisición fiable de conocimiento. Aplicada a la investigación teológica, la fe en la inteligibilidad de Dios es la premisa fundamental con la que se debe operar si se espera el logro de un conocimiento teológico de Dios. O, dicho de otra manera, la fe es la premisa fundamental del conocimiento teológico.

Esto nos lleva al segundo criterio para que una actividad cognitiva sea considerada científicamente bien establecida, concretamente:

---

7 Norman R. Gulley, *Systematic Theology: Prolegomena* (Berrien Springs, Míchigan: Andrews University Press, 2003), 170.

La premisa fundamental debe ser engendrada por el objeto

Esto quiere decir que la premisa fundamental del conocimiento teológico tiene que ser causada por el objeto que ha de conocerse, no por la razón del sujeto cognitivo humano. Solo de esta forma se mantiene la objetividad en la investigación. Pero el objeto del conocimiento teológico no es inmediatamente accesible en la esfera sensorial o natural de la realidad. Sin embargo, tal "inaccesibilidad" se supera con la revelación de sí mismo, por parte de Dios, inscrita en el texto de las Escrituras. Esto quiere decir, además, que precisamente Dios, a través de la revelación de sí mismo en las Escrituras, crea la premisa fundamental, según Romanos 10:17: «Así que la fe es por el oír, y el oír, por la palabra de Dios». Los criterios primero y segundo son parte integral del método de investigación de uno y, por ende, son básicos para el tercer criterio de reivindicación científica:

Una metodología adecuada

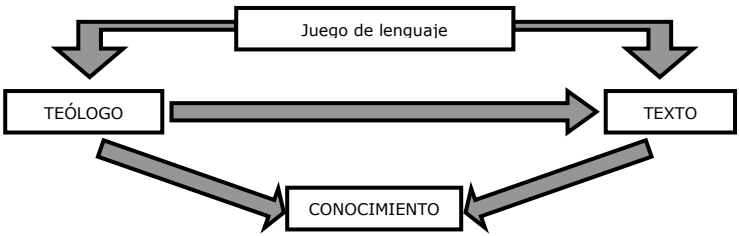
Podría defenderse de manera razonable que un procedimiento es científico si se ha usado un método adecuado en el proceso de formación del conocimiento. El criterio para juzgar la adecuación metodológica es la naturaleza y la especificidad mismas de un ámbito particular de investigación. El concepto de Ludwig Wittgenstein de juego de lenguaje ha contribuido a una comprensión más clara de la relación entre conocimiento y el uso de las palabras.[8] Su filosofía del lenguaje da testimonio del hecho de que Wittgenstein se ha dado cuenta de que las reglas de cierto juego de lenguaje son aplicables únicamente en el marco de un campo contextual particular que las propias reglas definen. A continuación se examinará cómo nos ayuda el concepto de Wittgenstein de juegos de lenguaje en nuestra evaluación crítica de las reivindicaciones científicas del conocimiento teológico.

En el proceso mismo de la investigación, el yo cognitivo humano, el teólogo, hace frente a diferentes categorías de enunciados encontradas en el texto.

Resulta crucial conocer que el significado de todas las categorías de enunciados depende de ciertas reglas que operan en el juego de lenguaje al que pertenecen tales enunciados. A este juego de lenguaje lo llamo *teología*. Se puede defender convincentemente que la teología es un discurso, un lenguaje, cuyas reglas están establecidas. Para sustanciar que sus reivindicaciones son una ciencia, la teología debe acatar los requisitos generales de la

8 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 1e-181e.

ciencia, es decir, sistemática interna, coherencia y verificación experimental. Estas se logran únicamente si los jugadores respetan las reglas del juego de manera estricta. Postulo que debe considerarse jugador del juego no solo al teólogo, sino también a Dios. Lo anterior solo tiene sentido si se sopesan críticamente las conclusiones alcanzadas mediante un estrecho escrutinio de las reglas del juego que están establecidas. Para lograr esto, pasamos ahora a diferentes categorías de enunciados:



Enunciados denotativos

Para ejemplificar tal enunciado, he escogido la afirmación «Dios es amor» (1 Juan 4:8,16). La persona que escribe la declaración es el apóstol Juan, en nombre de Dios. Por lo tanto, llamamos a Dios el emisor. El enunciado llega a través del texto, la revelación de Dios de sí mismo en las Escrituras. Los lectores contemporáneos de Juan son el receptor inmediato, mientras que el teólogo actual es el receptor remoto. El referente es aquello acerca de lo cual el emisor ha hecho una afirmación. El propio referente es tratado, de una manera exclusiva en los enunciados denotativos, como alguien que demanda ser identificado correctamente y expresado por la afirmación que se refiere a él.[9]

Dios, entonces, es tanto el emisor como el referente de esta enunciación denotativa. Sin embargo, podrían mencionarse otras denotaciones en las que el emisor y el referente no coinciden. Por ejemplo, «El Señor ha resucitado» (Luc. 24:34, NVI). Los testigos oculares de la resurrección efectúan esta enunciación denotativa. Aquí Jesucristo es el referente, mientras que el emi-

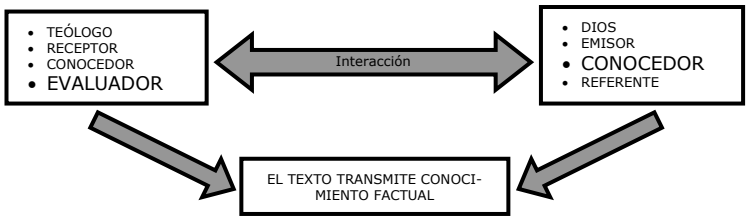
[9] En la investigación de los diferentes tipos de enunciado, he recurrido a Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition* (1979; publ. Manchester University Press, 1984); ed. esp. *La condición postmoderna: Informe sobre el saber* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1987). Los cinco primeros capítulos de lo sustancial de la obra en inglés se reproducen en línea: <www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/lyotard.htm> [Consultado: 17 septiembre 2010].

sor es un testigo ocular. Los receptores históricos son los apóstoles, mientras que el teólogo se convierte en el receptor remoto por medio del texto. Sin embargo, como parte del texto, la enunciación escrita tiene a Dios por emisor.

Se declara como "hecho" lo que el emisor conoce. Tal hecho alcanza al destinatario a través del texto. La palabra 'hecho' denota un concepto cuyo significado no debería ser determinado desde el exterior del juego del lenguaje. Esto quiere decir que solo podemos entenderlo plenamente mediante un conocimiento interno del contexto en el que se realiza una afirmación. O, para obtener ese conocimiento del contexto, hay que estar en el juego como un jugador que respeta las reglas del juego.

Así, la *regla número uno* asigna a Dios el papel lúdico de conocedor de hechos que deben ser tomados en serio por el otro jugador del juego para que pueda lograrse esa comunicación cognitiva. Este otro jugador del juego es el teólogo. Es un investigador, y también un maestro, que busca un conocimiento teológico fiable de los hechos que son afirmados por el emisor en enunciaciones denotativas. Tales hechos pueden estar más allá del alcance espacio-temporal inmediato del teólogo, pero que, no obstante, sean hechos que deban ser interpretados dentro del marco conceptual de una interpretación histórico-espacial de Dios. Sin embargo, Dios está más allá de nuestras formulaciones conceptuales; no obstante, lo que ha afirmado nos ha llegado a través del texto, que contiene palabras que transmiten hechos sobre el referente.

La *regla número dos* sostiene que las expresiones denotativas asignan al receptor el papel de evaluador teológico de la "factualidad" de lo que se ha afirmado. Evaluar la factualidad de Dios como amor presupone una comprensión específica entre el evaluador y lo evaluado. Sin embargo, dado que el acceso del evaluador a lo evaluado está arbitrado por el texto, la manera que el evaluador tiene de tratar el texto refleja su premisa fundamental como parte integrante de su metodología. Esto significa, además, que los enunciados denotativos sitúan al teólogo en la posición de un evaluador-receptor cuyo sistema teológico y cuya enseñanza pueden presentar una sistemática interna sólida y coherencia, pero que pudieran no satisfacer la condición de ser científicas, debido a que están divorciadas de la verificación experimental. El significado de esto será abordado más adelante. Hasta entonces, podría resultar útil considerar la figura siguiente, que representa las reglas número uno y dos del juego de lenguaje teológico:



Enunciado performativo

Los enunciados denotativos no son la única categoría de declaraciones en el texto que ha de ser investigado por el teólogo para lograr conocimiento teológico. Hay otras tres categorías de declaración que precisan nuestra atención analítica. Se trata de enunciados performativos, prescriptivos y prospectivos.

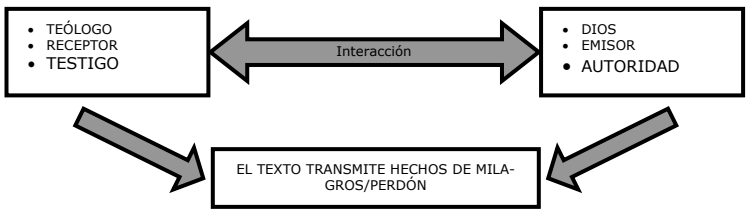
La singularidad de un enunciado performativo apenas puede pasar desapercibida. Consideremos el ejemplo siguiente: «Tu hijo vive» (Juan 4:50). Este enunciado es radicalmente diferente del enunciado denotativo anteriormente analizado. Esto se debe a que, en una enunciado performativo, su efecto en el referente coincide con su formulación.[10] Esto quiere decir que el referente (el hijo del funcionario real) está vivo porque el emisor (Jesús) ha declarado que lo está. La propia formulación del enunciado llevó a cabo la curación del referente. Que esto sea así no es objeto de debate ni verificación por parte del receptor (el padre). A diferencia del receptor del enunciado denotativo, el enunciado performativo no asigna a nadie el papel de evaluador. No se espera del receptor inmediato (el funcionario real) ni del receptor remoto (el teólogo) que evalúen la factualidad de la nueva situación creada por la formulación del enunciado.

¿A qué se debe esto? La respuesta se encuentra en la *regla número tres* que gobierna el juego del lenguaje. Concretamente, la propia formulación del enunciado performativo da testimonio de una investidura *a priori* del emisor con la autoridad de realizar tal declaración. Por ello, la nueva situación creada por el enunciado performativo resulta evidente debido al hecho de que el emisor mantiene una posición de autoridad *a priori*. El emisor es el Cristo de Dios. Está investido de la autoridad para hacer este tipo de declaración. Y, como tal, puede afectar directamente tanto al referente (el hijo del oficial real) como al receptor inmediato (el padre del hijo que agonizaba). Ninguno

[10] Véanse otras declaraciones performativas en Mt 9:2; Lc 7:48, «tus pecados te son perdonados»; Lc 5:13, «Quiero, sé limpio».

de estos ha de desempeñar el papel de evaluador, porque la nueva situación es un hecho (milagro, perdón [Mt 9:2]) que afecta a ambos. Tal hecho (milagro, perdón), que se basa en la autoridad *a priori*, evidente, del emisor, es también evidente él mismo; y, como tal, está fuera de debate y verificación.[11]

Y aquí, en el hecho evidente del enunciado performativo, está la base de la *regla número cuatro*. Esta proviene del papel que el propio enunciado asigna tanto al receptor inmediato (el funcionario real) como al receptor remoto (el teólogo). Ambos se ven afectados por el enunciado performativo de la misma manera. Tal enunciado asigna a los receptores el papel de testigos de la autoridad del emisor. Así, el testimonio del teólogo sobre la autoridad del emisor se vuelve evidente por si reconoce o no la autoridad exclusiva del texto que contiene relatos de la realización del milagro y del perdón de los pecados. En último término, pues, la regla número cuatro se reduce a la cuestión de la premisa hermenéutica fundamental con respecto a la autoridad del texto dentro del cual se encuentran enunciados performativos. Tal premisa gobierna todo el proceso de adquisición de conocimiento teológico y, como tal, determina si el teólogo "juega" o no según las reglas específicas del juego del lenguaje.



Enunciado prescriptivo

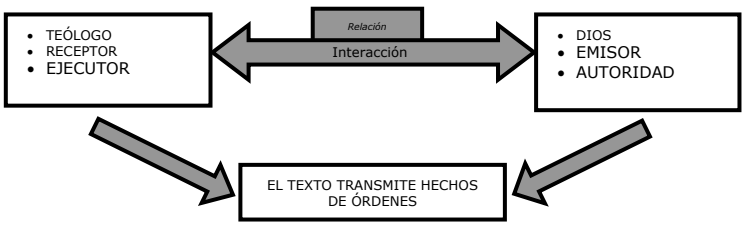
Para sustanciar nuestro argumento en pro de reivindicaciones científicas del conocimiento teológico y de cómo esto enlaza con la cuestión referente a la formación del yo de sujeto cognitivo, es preciso analizar dos tipos más de declaración.

Consideremos el enunciado: «Vete y no peques más» (Juan 8:11). Se trata de un enunciado prescriptivo, muy diferente tanto de las afirmaciones denotativas como de las performativas. Puede tener diferentes variaciones en

[11] Lyotard sustanció la naturaleza evidente de las declaraciones performativas diciendo que el rector de una universidad inaugura el año académico por el enunciado mismo con el que declara inaugurado el año lectivo; véase Lyotard, *The Postmodern Condition*.

forma de orden, mandato, instrucción, recomendación, solicitud o incluso súplica.

En un enunciado prescriptivo, el emisor está claramente situado en una posición de autoridad. Esto quiere decir que el emisor espera que el receptor lleve a cabo la acción aludida. No deja de tener su interés que los enunciados prescriptivos sitúan al receptor y al referente en la misma posición. Por ello, la pragmática de la prescripción conlleva cambios concomitantes en los puestos de receptor y referente. Por lo tanto, aquí estamos frente al referente-receptor (la adúltera de Juan 8:11), a quien el emisor asigna el papel de ejecutor por medio del enunciado. De nuevo, el teólogo es el referente-receptor remoto de tal enunciado, que le asigna también a él el papel de ejecutor. Así, no puede evitar el aspecto relacional que está implicado en el enunciado prescriptivo. El emisor reivindica autoridad sobre el ejecutor. Esto puede reconocerse o repudiarse. La ejecución depende, entonces, de la relación emisor-ejecutor. Y esta es la *regla número cinco*.

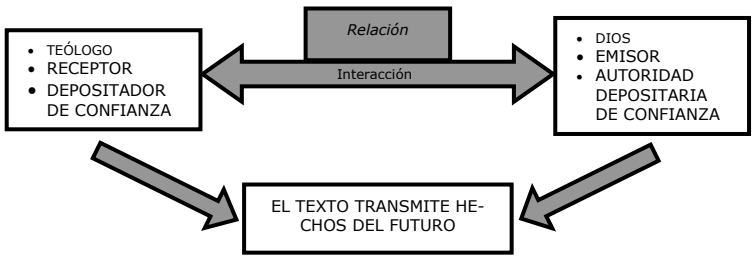


Enunciado prospectivo

Además de enunciados prescriptivos, debemos investigar el tipo de declaración que es de naturaleza prospectiva. Como ejemplo de enunciado prospectivo, podemos referirnos a Juan 14:3, «Vendré otra vez». Esto sitúa al emisor en una posición de confianza. Espera que el receptor actúe según la promesa que se contiene en el enunciado cuya fiabilidad se funda en la confiabilidad del emisor. A diferencia de lo que ocurría con los prescriptivos, aquí el emisor y el referente están situados en puestos intercambiables. La factualidad del "hecho" al que alude la declaración prospectiva elude tanto a los receptores inmediatos (los discípulos de Jesús) como al receptor remoto (el teólogo). Por ello, no se espera del teólogo que evalúe la factualidad en lo tocante a enunciados prospectivos.

Antes bien, se le asigna la tarea del que deposita confianza. Es el que ejerce confianza. Como en el caso de los enunciados prescriptivos, volvemos a estar frente al aspecto relacional. Esto quiere decir que la eficiencia de la comunicación cognitiva es función de la relación de confianza entre el de-

positario de confianza y el que la deposita. Y precisamente en la relación implicada y dada por supuesta tanto en los enunciados prescriptivos como en los prospectivos, la *regla número seis* da a todo el juego del lenguaje teológico su especificidad. Es decir, en la investigación teológica no se puede interpretar la estructura del conocimiento en términos de un dualismo epistemológico, sujeto frente a objeto, en el que el teólogo de aísle del objeto de manera positivista y clínica para garantizar la objetividad de la investigación. Las reglas internas del juego no permiten un aislamiento ni un dualismo de ese tipo.



Procede presentar ahora cuatro breves conclusiones. En primer lugar, todos los tipos de enunciado analizados hasta ahora tienen algo en común. Se trata de la relatividad, que es la *regla número siete* del juego del lenguaje teológico. Esto quiere decir que el papel de receptor que se asigna al teólogo es un papel cuya constitución es relativa al emisor. De ahí la relatividad. La cognición, entonces, tiene lugar dentro del juego, como consecuencia de la interacción comunicativa de los jugadores gobernada por las reglas del discurso teológico.

En segundo lugar, en la formación del conocimiento teológico el yo humano del sujeto cognitivo no puede verse aparte del yo divino del objeto cognitivo. Las reglas del juego no permiten ninguna interpretación del yo humano en el sentido de que esté encerrado en sí mismo, basado en sí mismo o sea autosuficiente. El yo divino y el yo humano se presentan en la estructura de la adquisición de conocimiento teológico como dos yos diferenciados en una relación interactiva.

En tercer lugar, Jean-François Lyotard tiene toda la razón cuando dice «que si no hay ninguna regla, no hay juego alguno, que hasta una modificación infinitesimal de una regla altera la naturaleza del juego».[12] Entonces, se-

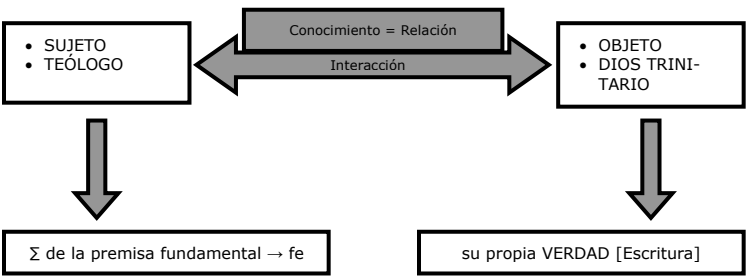
[12] Lyotard, *The Postmodern Condition.*

rá otro juego, otro discurso, con su propia especificidad metodológica dictada por las reglas de su propio juego.

En cuarto lugar, dentro de un campo particular de indagación las palabras y los enunciados «requieren e implican conocimiento, mientras que el conocimiento requiere e implica palabras»[13] y enunciados. El significado se pierde por completo si las reglas de cierto juego del lenguaje se imponen en otro discurso. La teología tiene sus propias reglas. Por lo tanto, es preciso extraer su metodología de su propio juego del lenguaje; la superposición de las reglas de otro discurso privaría a la teología de significado debido a un método inadecuado.

Resultado óntico de la implicación en la adquisición de conocimiento teológico

¿Es la implicación epistémica del yo en la investigación teológica únicamente intelectual?, o, ¿es verificable el conocimiento teológico experimentalmente (existencialmente)? Para responder a estas preguntas es preciso que volvamos a considerar cómo la constitución de conocimiento teológico implica el yo humano del sujeto cognitivo mientras hace teología. Con este fin, investiguemos el proceso de la formación de la cognición humana según se ilustra a continuación en nuestro paradigma epistemológico, que muestra las aportaciones del sujeto humano y del objeto divino a la plasmación del conocimiento teológico:



Aquí, se entiende que el conocimiento de la verdad de Dios significa el conocimiento teológico cuyo contenido es el Dios trinitario. Tal como se ha señalado más arriba, tal conocimiento se produce por la interacción entre el conocedor y lo conocido. La interacción no excluye la investigación ni la interpretación de datos. Estas son actividades intelectuales-cognitivas de la re-

13 Canale, *Understanding Revelation-Inspiration*, 78.

flexión teológica meticulosa, cuyo impacto en el yo humano del teólogo debe ser juzgado desde la perspectiva de una visión relacional del conocimiento.

En el proceso de adquisición de conocimiento teológico de Dios, el intento humano de alcanzar a Dios por medio de la reflexión intelectual-racional, sin la premisa básica de la fe, tiende a situar al conocedor humano en una posición dominante sobre el objeto divino que ha de ser conocido por la investigación. Así, lo que tiene lugar es, ni más ni menos, un divorcio de la teología de la experiencia. Alister McGrath presenta una ilustración práctica del divorcio de la teología de la experiencia dentro del contexto de la vida personal del sujeto cognitivo cuando cita una declaración de un teólogo cualificado:

> Soy teólogo: Me paso la vida leyendo, enseñando, pensando y escribiendo sobre Dios. Pero tengo que ser sincero: *Nunca he experimentado a Dios,* no de verdad. Me abochorno de la devoción piadosa; me siento incómodo con los que se regodean en el Dios-habla [*God-talk*]; no tengo la menor idea de lo que alguien podría querer decir cuando habla de la «presencia de Dios» (énfasis en el original).[14]

Es obvio por la declaración anterior que el sujeto cognitivo, el teólogo cualificado, es un experto en "teología" como "la ciencia de Dios". Ser experto podría adoptar la forma de un dominio cognitivo del objeto divino por el sujeto humano. Si se admite esto, la afirmación anterior justifica otra conclusión. Concretamente, que el dominio cognitivo de Dios por parte del teólogo cualificado no implica necesariamente ninguna verificación experimental de su conocimiento teológico. Ni que las reivindicaciones científicas requieran tal verificación, aparte de la sistemática interna y la coherencia del sistema teológico que uno tiene.

En último término, el dominio cognitivo es cuestión del método teológico y también cuestión de las conclusiones a las que se llega mediante el uso de tal método. En consecuencia, parece que los medios de dominio cognitivo son, por igual, la razón humana y el proceso mismo de conocer por la razón. Aquí la razón se presenta como la premisa fundamental y el método del conocimiento teológico, que es una inversión de la máxima de Agustín y de Anselmo, *credo ut intelligam* («creo para entender»), que se convierte en *intelligo ut credam* («entiendo para creer»). Tal inversión es de naturaleza metodo-

---

14 Alister E. McGrath, *Christian Spirituality: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 5.

lógica y no da como resultado necesariamente una experiencia religiosa.[15] Por el contrario, puede considerarse que es responsable del divorcio entre teología y experimentación. Tal experimentación, siendo de naturaleza religiosa, es considerada no científica por los estándares positivistas. Sin embargo, es preciso reevaluar el valor científico de la experiencia como sigue, a la luz de nuestras conclusiones relativas a las reglas del juego del lenguaje teológico:

La experimentación como integración de teología con espiritualidad

No le falta razón a Philip Sheldrake cuando dice que captar a Dios como Trinidad en términos exclusivamente relacionales tiende a convertir la teología en idolatría, porque Dios está «más allá de nuestro lenguaje o nuestras definiciones».[16] Por ello, es muy importante que lo que enseñemos teológicamente sobre Dios se corresponda con lo que Dios, de forma reveladora, diga sobre sí mismo en el texto. Sin embargo, para captar el significado de la revelación que Dios hace de sí mismo, nuestra teología parte de la premisa —más allá y además de una hermenéutica bíblica y teológica adecuada— de la entrega y de la disposición voluntarias del ser humano hacia la iniciativa divina de autorrevelación en las Escrituras. La disposición voluntaria humana, a su vez, se origina en nuestra naturaleza sensible arraigada en nuestro libre albedrío. Una vez materializada, la sensibilidad se entiende óptimamente como experiencia religiosa. O la experiencia religiosa es la materia misma de la espiritualidad. He ahí la razón de la validez de decir que la teología precisa de la espiritualidad como autenticación ante el peligro de la idolatría.

Cómo funciona esta mutualidad entre teología y espiritualidad precisa mayor consideración. Para evitar la idolatría en el proceso de adquisición de conocimiento teológico, el conocedor (el teólogo o el laico) tiene que aproximarse al objeto de la reflexión teológica reconociendo que el propio Dios es otro sujeto cognitivo. El sujeto divino que ha de ser conocido, subsiste inmanentemente en una compleja interrelación de tres Personas diferenciadas. Esta es la doctrina cristiana de la Trinidad, según la cual «Dios solo puede ser entendido como "personas en comunión"».[17] Tal interpretación relacional de Dios tiene implicaciones de gran alcance para toda la vida del

---

15 Ahora se ha convertido en una perogrullada que «la metodología determina la teología que uno tiene»; véase Norman L. Geisler, «Methodological Unorthodoxy», *Journal of the Evangelical Theological Society*, 26/1 (1983): 87-94, citado en Gulley, *Systematic Theology*, 171.

16 Sheldrake, *Spirituality and Theology*, 82.

17 *Ibíd.*, 79.

ser humano. Y esto es así porque el Dios trinitario es también capaz de relacionarse con su creación.

Tan pronto como se reconoce esto, el conocedor humano puede actuar en consecuencia, toma una decisión existencial. Y va a tratarse de una decisión existencial por parte del sujeto cognitivo humano porque en ella, y a través de ella, se permite que Dios sea el sujeto que gobierna no solo el proceso de conocer (teología), sino también el proceso de llegar a ser (espiritualidad). Así, conocer y llegar a ser se integran de forma coherente en el marco del ser (yo) del conocedor humano. Además, de esta manera resulta que el proceso mismo de adquisición de un conocimiento de Dios como Trinidad es el que actúa salvíficamente sobre el yo humano, engendrando la espiritualidad cristiana como experiencia religiosa. Entonces es obvio que la teología cristiana, como empresa intelectual y cognitiva, se convierte en espiritualidad cristiana como experiencia vivida del conocimiento que uno tiene de Dios como Trinidad. Y también resulta evidente que la transición de la teología cristiana a la espiritualidad cristiana puede ocurrir mientras se adquiere conocimiento teológico a través de un estudio del Dios trinitario que acata todas las reglas del juego del lenguaje teológico.

En consecuencia, la reflexión intelectual sobre la doctrina bíblica de Dios engendra dos campos de conocimiento coherentemente entrelazados. Uno es conceptual. Y, óptimamente, cabe referirse a él como disciplinas académicas que deben enseñarse en contextos educativos universitarios. Nuestras escuelas de teología tienen en sus planes de estudios módulos de Teología Sistemática, Teología Bíblica, Ética Cristiana, etcétera. Todas estas disciplinas académicas se enseñan con vistas a transmitir conocimiento *sobre* Dios. Y, como tales, son informativas.

El otro campo de conocimiento es experiencial y es denominado generalmente espiritualidad cristiana. De esto se sigue que la espiritualidad es el corolario de lo conceptual, pero va más allá. O sea, la espiritualidad cristiana se fundamenta en el conocimiento *de* Dios. Y precisamente porque tal conocimiento es conocimiento *de* Dios, en vez de ser solo conocimiento *sobre* Dios, actúa sobre el yo humano de una manera espiritualmente formativa.

La espiritualidad, entonces, no es otra cosa que la experiencia vivida del conocimiento teológico de Dios que uno tiene. Tal conocimiento es relacional, porque el propio teólogo, mientras trabaja con el concepto de Dios para construir su sistema teológico, es objeto de trabajo por parte de la realidad personal que hay detrás del concepto bíblico-teológico de Dios. Esta integración de *concepto* y *realidad* es, ciertamente, el quid de la cuestión de las reivindicaciones científicas. Solo si se integran concepto y realidad cabe esperar que la integración de lo *informativo* con lo *formativo*, de *teología* con *espiritualidad*, tenga lugar igualmente al hacer y enseñar teología, y, sobre todo, al

ser un teólogo maestro en el posmodernismo en instituciones educativas superiores.

Conclusiones

El relativismo del posmodernismo ha contribuido a esta investigación al destacar la importancia fundamental del *contexto* y de la *interpretación relacional del yo humano* (arraigada en la identidad divina de la Trinidad que ha de ser entendida racionalmente). Ambos énfasis han sido interpretados desde la perspectiva de la implicación epistémica y el resultado óntico de la adquisición de conocimiento teológico. La conclusión que ello engendró es que, al hacer teología, el yo inquisitivo, el teólogo, está inmerso en un juego del lenguaje teológico perfectamente establecido. Su compañero de juego es el yo inquirido, es decir, el Dios trinitario del texto bíblico. "Jugar" según las reglas del juego del lenguaje teológico es realizar una investigación científicamente sostenible dentro del marco contextual establecido por esas reglas.

Tal investigación da como resultado tanto la conciencia por parte del conocedor humano de lo que la teología le hace y de lo que puede hacer por otros (por ejemplo, a sus estudiantes). Por supuesto, lo que la teología nos haga necesaria una articulación de especialista. Una vez articulado de manera coherente y sistemática, lo que surge puede reivindicar ser científico por el hecho de que describe la validación experimental del conocimiento teológico. Tal descripción es, precisamente, la espiritualidad cristiana como disciplina académica por derecho propio. Así, la investigación científicamente convincente precede a la enseñanza de uno tanto de teología como de espiritualidad.

Sin embargo, lo que surge de hacer teología no es solo la espiritualidad cristiana como disciplina académica. También es la espiritualidad cristiana como resultado de la interacción cognitiva entre el sujeto humano y el Dios trinitario. Dicho de otra manera, lo que surge es la operación del conocimiento teológico dentro de la vida personal y comunitaria del teólogo. A esto lo llamamos espiritualidad como experiencia de fe. La espiritualidad, por lo tanto, es precisamente la verificación espiritual de ese conocimiento del Dios trinitario que se engendra por igual por la *investigación* y la *búsqueda* de Dios por parte del erudito-maestro. Así, es válido concluir que la integración de la investigación teológica con la búsqueda de Dios da como resultado la espiritualidad de uno.

También es válido decir que la integración de la teología con la espiritualidad ocurre en el yo del inquiridor humano, el teólogo maestro cualificado. Esta integración sustancia adicionalmente la conclusión de que la espiritualidad tiene que ser precedida por la investigación teológica científicamente

sostenible, no por la intuición subjetivamente motivada. Además, el valor científico de la experiencia (espiritualidad) reside en que sea el argumento fundamental para validar las reivindicaciones científicas del conocimiento teológico, basado en una investigación metodológicamente adecuada.

Por último, nuestra investigación ha llevado a la convicción de que precisamente la investigación metodológicamente adecuada, cuyo objeto es el Dios trinitario de las Escrituras, da tanto a la teología cristiana como a la espiritualidad cristiana la relación excepcional que mantienen de reciprocidad causal e integrativa.

traducción Eduardo Martínez Rancaño

16

Reyes y recuerdos: La arqueología de un gran rey de Jerusalén

Efraín Velázquez II
Universidad Adventista de las Antillas, Mayagüez, Puerto Rico
velazquezef@interamerica.org

Los humanos se han esforzado a través de los siglos por dejar su legado a generaciones futuras. Muchos, lo han intentado hacer por medio de estructuras arquitectónicas que aspiraban a desafiar las inclemencias del tiempo. Algunos han construido templos, palacios y tumbas que tenían como propósito durar por las edades. El deseo de inmortalidad, que parece estar escrito en cada corazón humano, ha sido expresado en ladrillo, piedra y metales preciosos. Los hallazgos documentados en el campo de la arqueología han podido recobrar muchos de esos impresionantes, y a la vez patéticos intentos de perpetuarse nobles reyes, tiranos ególatras o astutos políticos. El Antiguo Cercano Oriente (ACO) está salpicado con las ruinas de obras colosales que recuerdan a monarcas de la antigüedad. La disciplina de la arqueología le da la oportunidad a esas piedras de relatar las historias de aquellos que deseaban que sus voces se escucharan siglos después de ellos haber perecido.

¿Qué reyes lograron marcar de forma definitiva su época? ¿Quiénes pudieron trascender el tiempo con sus obras monumentales? Entre todos los lugares del mundo, en la región del Levante que une Occidente con Oriente hay una ciudad donde cientos de monarcas han luchado por ser recordados para siempre. La ciudad de Jerusalén ha sido el lugar predilecto de muchos para dejar su sello en la historia. Por otro lado, la mayoría de esos reyes han sucumbido en el olvido, su legado en piedra ha sido escaso o ninguno. Sin embargo, hubo alguien quien fue llamado rey en esa región, que marcó la historia de forma definitiva. Él parece haber logrado la aspiración de tener un espacio prominente en las páginas de los cronistas. De todos los reyes que gobernaron esa zona, el que logró ser recordado con mayor éxito, vivió hace poco más de dos mil años atrás.

Los primeros reyes de Jerusalén

Jerusalén ha logrado su sitial en la historia por varias razones, pero una de las principales es su localización geográfica. La zona montañosa de Judea

queda entre las rutas principales que unen los continentes de África, Asia y Europa. La *Vía Horus* pasa al oeste de los Montes de Judea, cordillera montañosa paralela a la costa del Mar Mediterráneo. Esa ruta viene subiendo desde Egipto hasta llegar a Anatolia. Al otro lado del río Jordán está el *Camino Real,* que era la arteria principal usada por las caravanas que traían mercancía desde el lejano Oriente. La ciudad que hoy conocemos como Jerusalén, está en una ruta vital que une estas dos vías internacionales. En la misma se han encontrado pruebas de ocupación que precede al segundo milenio a.C. Por otro lado, en su mayoría son piezas de alfarería y restos arquitectónicos que carecen de contexto histórico, el nombre del lugar o sus gobernantes. Los líderes tribales y los primeros reyes de esas épocas se han olvidado, de ellos no quedan recuerdos.

Los primeros gobernantes de Jerusalén que han sido iluminados por la arqueología datan de comienzos del segundo milenio a.C. y provienen de los registros egipcios. El imperio que se gobernaba desde el Nilo tuvo dominio o influencia sobre las ciudades-estado de Canaán durante varios períodos de esa época. Por otro lado, la evidencia epigráfica de sus contactos con esas naciones vasallas no siempre era halagadora. En ocasiones, los egipcios preparaban textos en figuras de barro y vasijas, donde escribían nombres de monarcas o ciudades rebeldes que eran quebrados en rituales que pretendían maldecir a esas personas o reinos. Esos *textos de execración* contienen valiosa información sobre el contorno geopolítico de Canaán durante la Edad del Bronce Medio (c. 2000 a.C.).[1] Ese es el período cuando las Escrituras hebreas sitúan a los patriarcas, era una época cuando Canaán era un territorio peligroso, lleno de tribus hostiles y reyes vasallos con lealtades cuestionables.[2]

En los *textos de execración* se mencionan nombres de dos monarcas, *Yqr'm* y de *Ss'n* que gobernaban en *Rushalimum* (Jerusalén); sin embargo, no se ofrecen detalles sobre ellos. De sus reinados no han sobrevivido edificios importantes o tumbas ostentosas como las de sus protectores del Nilo, quienes dejaron las pirámides y el Valle de los Reyes. En ese contexto cronológico, la Biblia Hebrea menciona a Abram entrando en contacto con un rey que precedía a *Yqr'm* y a *Ss'n*. La narrativa de Génesis alude a un rey-

---

1 Hay dos períodos durante los cuales estos textos fueron producidos. Unos fueron antes del tiempo de los patriarcas y otros durante el tiempo cuando Jacob estaba con sus hijos en Canaán. Este segundo grupo de textos fueron escritos probablemente en el tiempo de la Dinastía XII cuando reinaban Sesostris III. Las más recientes reconstrucciones históricas sugieren que el José de Génesis fue contemporáneo de este faraón y no uno de los *hicsos* como se pensaba anteriormente. Véase Alfred J. Hoerth, *Archaeology & the Old Testament* (Grand Rapids [Michigan]: Baker, 1998), 144-157.

2 Así lo describe la *Historia de Sinuhé*, un cuento egipcio que data aproximadamente de la época cuando el Génesis sitúa a Abram en Canaán.

sacerdote llamado Melki-tzedek (Gn 14:18-20). El origen de ese rey no está claro, los otros dos reyes que le sucedieron parecen ser de origen amorreo, como algunas de las tribus que habían ocupado esa área. Aunque este rey es descrito como líder político y espiritual de Jerusalén, no han quedado restos de su palacio o el templo donde ministraba.[3] En las excavaciones hechas en Jerusalén, tampoco se han encontrado niveles que puedan ser conectados al reino de *Yqr'm* o de *Ss'n.*

El libro de Génesis describe a los hebreos del clan de Jacob migrando desde Canaán hacia Egipto. Egipto sufrió inestabilidad política y económica durante décadas. Guerras civiles, invasiones y caos marcaron un período oscuro del cual no hay muchos registros. No han sobrevivido restos significativos de las obras hechas por los reyes que gobernaron en Jerusalén durante esa primera parte del segundo milenio a.C.[4] No está claro si los gobernantes de Jerusalén fueron víctimas o protagonistas de las invasiones de hicsos que sometieron a Egipto. Lo único seguro es que han sido borrados de los anales históricos, especialmente en Egipto donde quedó mucho resentimiento por las invasiones de los reyes pastores.[5]

Egipto se llegó a recuperar y logró ejercer aún mayor influencia sobre toda la región del Levante en los últimos siglos de la Edad del Bronce Tardío (mediados del segundo milenio a.C.). Es importante reconocer que la influencia de Egipto sobre Canaán no cesó inmediatamente después que los hebreos salieron de la tierra de los faraones (circa 1445/0 a.C.).[6] Egipto con-

---

3 Kathleen Kenyon había identificado parte de la muralla del período del Bronce Medio (2300-1550 a.C.). Véase el artículo de Benjamin Mazar «Jerusalem», en *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land,* ed. Ephraim Stern (Jerusalem: The Israel Exploration Society and Carta, 1993). Hay que esperar el informe revisado por pares de la excavación donde Ronny Reich y Eli Shukron alegan haber encontrado una muralla del segundo milenio a.C. a finales del 2009. La información preliminar muestra la muralla a una altura de ocho metros que demuestra que Jerusalén estaba fortificada de forma masiva antes de la llegada de los israelitas. Se han encontrado tumbas de ese período en el Monte de los Olivos.

4 Algunas de las terrazas y murallas de la Edad del Bronce son difíciles de datar si son del Bronce Medio o Tardío. De todas formas solamente sugieren que había fortificaciones en el área sin ofrecer claros detalles de cómo eran las mismas.

5 Sobre los orígenes levantinos de los hicsos se puede consultar Stephen Bourke y Kathryn Eriksson, «Pella in Jordan, royal name scarabs and the Hyksos Empire: a view from the margins» en *Timelines: Studies in Honor of Manfred Bietak,* vol. 2 (Leuven: Peeters, 2006), 339-348. Una respuesta evangélica y erudita es provista por James Hoffmeier en «Some Thoughts on William G. Dever Hiksos Egyptian Destructions, and the End of the Palestinian Middle Bronze Age», *Levant* 22 (1990): 83-89.

6 Véase Siegfried H. Horn «What We Don't Know About Moses and the Exodus», *Biblical Archaeology Review* 3, nº 2 (1977): 22-31 y 3, nº 4: 40-42. Entre muchos eruditos el Éxodo nunca ocurrió y se han sugerido varias teorías sobre el origen de Israel, pero entre los eruditos conservadores se debate si ocurrió en el siglo XV o el XIII a.C. Una respuesta a

tinuó siendo poderoso por décadas, con faraones fuertes que hicieron campañas en Siria-Palestina. Algunos creen que las conquistas de Amenhotep II y Tutmosis IV sobre los pueblos cananeos eran las «avispas» que prepararían el territorio para la conquista de los hebreos (véase Ex 23:28; Dt 7:20). La Dinastía XVIII continuó influyendo sobre el corredor levantino hasta la muerte de Tutankamón.

Después de un largo silencio sobre Jerusalén, es Egipto quien nuevamente provee los registros históricos sobre la ciudad. Las referencias datan del tiempo cuando las Escrituras hebreas describen a *jueces* dirigiendo la vida religiosa y política de las tribus de Israel (finales del segundo milenio a.C.). Durante esos años los reyes de Canaán escriben cartas pidiendo ayuda a sus patrones egipcios para resolver disputas territoriales entre ellos y defenderse del hostigamiento de tribus nómadas que los asechaban. Sus cartas de auxilio demuestran las tensiones crecientes en el territorio cananeo por la entrada de los hebreos. En las mismas es evidente como el Imperio Egipcio llegó a un período de decadencia de forma paulatina y no abrupta.

Las cartas de auxilio que escribían los reyes que vivían en Canaán a los faraones fueron descubiertas en Egipto a finales del siglo XIX d.C. A esas cartas se les conocen como las Cartas de Amarna en referencia al lugar donde fueron encontradas la mayoría de ellas (Tell El-Amarna).[7] Ese cuerpo de correspondencia, escritas en lengua acadia, incluía interacciones con los poderosos reinos de Hatti, Babilonia y Asiria. Entre ellas habían seis cartas de un rey llamado *Abdi Hepa* (siervo, de la diosa hurrita, *Hepat*)[8] en Canaán. Su ciudad-estado era *Urusalim* (Jerusalén) y evidentemente era muy importante, al dominar la zona montañosa entre el valle de la Sefelá y el río Jordán, que

favor del Éxodo durante el siglo XV es provista por Bryant Wood, «The Biblical Date for the Exodus is 1446 BC: A Response to James Hoffmeier», *Journal of the Evangelical Theological Society* (junio, 2007): 249-58. La respuesta de Hoffmeier está en «What is the biblical date for the Exodus? A response to Bryant Wood», *Journal of the Evangelical Theological Society* (junio, 2007): 225-47. El debate se generó a partir de un artículo de Wood «The rise and fall of the 13th century exodus-conquest theory», *Journal of the Evangelical Theological Society* (2005).

7 El Período amarniense comenzó en el c. 1377 a.C. cuando el faraón Amenhotep IV (mejor conocido como Akhenatón) mudó la capital egipcia a su nueva fundada capital de Amarna. Ver William L. Moran, *The Amarna Letters* (Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, 1992).

8 No hay ninguna prueba textual en la Biblia o en otras fuentes históricas que sitúen a los hurritas en el Levante. Los hurritas eran de la parte oriental de Anatolia (hoy Turquía) y entraron en contacto con los hititas. Los hititas adoptaron el panteón hurrita, los hititas usaban los nombres teofóricos de los hurritas. Esta es una conexión muy importante que relaciona a los hititas con Jerusalén antes de la entrada de los hebreos a Canaán.

unía la *Vía Horus* y el *Camino Real*. Abdi Hepa es citado en otras cartas como fiel a Egipto, y ayudando a los vasallos del faraón.

Por otro lado, Abdi Hepa, al igual que los otros reyes de la región, se quejaba en sus cartas sobre los *hapiru*, nómadas que merodeaban los centros urbanos y causaban destrucción en las villas que las rodeaban. Aunque no hay conexiones lingüísticas definitivas, es posible identificar a los hebreos con los hapiru, aunque no todos los hapiru eran hebreos.[9] Abdi Hepa asegura su lealtad a Akhenatón, conocido como el faraón "hereje". Abdi Hepa clama por ayuda al monarca egipcio para combatir los hapiru y los otros reyes vecinos que invadían sus porosas fronteras.[10] A pesar que Abdi Hepa fue un rey importante, a diferencia de sus contemporáneos Akhenatón o su sucesor Tutankamón que han dejado admirables recuerdos, no queda nada de este rey de Jerusalén hasta nuestros días.[11]

Aunque Jerusalén llegó a florecer como una metrópolis cananea durante el segundo milenio a.C., nunca tuvo el tamaño ni la importancia de otros centros urbanos como los que se levantaron junto al Nilo o el Éufrates. Los primeros reyes de Jerusalén quedaron en el olvido, los mismos no fueron capaces de perpetuarse para ser recordados por futuras generaciones.

Los reyes hititas de Jerusalén

¿Cuán importante era Jerusalén durante el segundo milenio? ¿No será que Jerusalén era simplemente una simple villa o un pequeño suburbio de la elite cananea? Esa pregunta está en el centro de algunos de los más controversiales debates en el campo de la arqueología y los estudios bíblicos. Algunos eruditos, conocidos en ciertos círculos como "minimalistas", aseguran que la Jerusalén de la Edad del Bronce Tardío (1550-1200 a.C.) era solamente una simple fortaleza ocupada por la aristocracia de la región. Según esta reconstrucción histórica el "rey" de Jerusalén era apenas un líder tribal quien gobernaba unas mil quinientas personas en todo su "reino".[12] O por el contrario, ¿será que Jerusalén era parte de un gran imperio?

---

9 Comparar con Anson Rainey, «Shasu or habiru: who were the early Israelites?», *Biblical Archaeology Review* 34, nº 6 (2008): 51-55.

10 Para más información sobre Akhenatón y sus reformas religiosas monoteístas puede leer a Najib Mahfuz, *Akhenatón: El rey hereje* (Madrid: Edhasa, 1996).

11 Expectativas de encontrar alguna necrópolis similar al Valle de los Reyes en Canaán es irrealista, sin embargo no se han encontrado ninguna estructura mortuoria de los reyes cananeos de Jerusalén.

12 Véase, por ejemplo, Israel Finkelstein y Neil A. Sielberman, *The Bible Unearthed* (New York-London-Singapore: Free Press, 2001), 238-240. En la misma línea está Phillip Davies, *In Search of 'Ancient Israel'* (JSOTS 148, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).

El rey de la Jerusalén de segundo milenio le aseguraba lealtad al faraón egipcio, según las cartas de Amarna. Allí hay un cuadro complejo sobre la situación política y social en Canaán. Además, el reciente descubrimiento del fragmento de una tablilla de arcilla en Jerusalén apoya la posición que sostiene que había un alto nivel de sofisticación en la Jerusalén del Bronce Tardío.[13] A pesar de no quedar estructuras monumentales, no hay porque poner en tela de juicio las descripciones egipcias o las hebreas de la Jerusalén del segundo milenio. La falta de preservación de estructuras es común en lugares donde la ocupación –y destrucción– ha sido continua a través de los siglos.

Durante esa época, las Escrituras hebreas mencionan a un rey llamado Adoni-tzedek (literalmente "[mi] señor de justicia"), cuyo nombre es muy parecido a su antecesor Melki-tzedek ("[mi] rey de justicia"). La mención se hace en el contexto de la entrada de los israelitas a Canaán (c. 1400 a.C.). Por otro lado, sus pólíticas hacia los hebreos eran muy diferentes a su antepasado Melki-tzedek. Adoni-tzedek era el líder de una coalición de reyes que se proponía atacar a los gabaonitas que se habían aliado con Israel. Después de una épica batalla, el libro de Josué describe su ejecución junto a los reyes cananeos en la cueva de Maquedá (Jos 10:1-27). Sin embargo, la Biblia nunca afirma que Jerusalén haya sido conquistada por los israelitas (véase Jue 1:21; 19:10). El ejercito del reino de Jerusalén fue vencido, pero la ciudad no fue ocupada por los hebreos sino hasta el tiempo de David (1 Cr 11:4-9).[14]

¿Quiénes habitaban en Jerusalén durante ese tiempo? La mayoría de los eruditos biblistas están de acuerdo en que Jerusalén era habitada por cananeos en esa época. Algunos sugieren que llegó a estar bajo el control de los hititas después que los israelitas entraron a Canaán, haciendo referencia a la batalla con los cinco reyes.[15] Por otro lado, el presente estudio propone una continuidad con las monarquías anteriores. La mención de Abdi Hepa, un hititia, parece sostener que este grupo controlaba Jerusalén durante el segundo milenio a.C. Aunque él parece estar fuera de la esfera de influencia del Imperio Hitita.

---

13 Véase Eilat Mazar, Wayne Horowitz, Takayoshi Oshima y Yuval Goren, «A Cuneiform Tablet from the Ophel in Jerusalem», *Israel Exploration Journal* 60, nº 1 (2010).

14 La Biblia incluye a Jerusalén en el territorio de la tribu de Benjamín (Jos 18:27; 1 Cr 8:28). Para un estudio que analiza cuidadosamente los pasajes bíblicos sobre la "conquista" de Canaán por los israelitas a la luz de la arqueología, ver P. David Merling, *The book of Joshua: its theme and role in archaeological discussions* (Berrien Springs, [Michigan]: Andrews University Press, 1997).

15 Citado por Meir Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem* (New York-London: Continuum, 2002), 44, 40-41.

Pero, ¿quiénes eran los hititas? Los hititas son un grupo elusivo que era calificado como mítico por muchos críticos de la Biblia durante el siglo XIX d.C.[16] La excavación de la impresionante capital hitita en Hatusas (hoy Boghazköy, Turquía) durante el siglo XX d.C. reveló la importancia de ese Imperio que fue rival de Egipto, Babilonia y Asiria. El Imperio Hitita del Bronce Tardío (c. 1800-1200 a.C.) dominó Anatolia e influyó en la región del Levante mediterráneo. Aunque ahora se conoce más de ellos, sigue siendo difícil de precisar el origen exacto de los hititas.[17] Igual de enigmático es su final, al colapsar su Imperio al comienzo de la Edad del Hierro (c. 1160 a.C.).[18] Por otro lado, aun después de finalizado su Imperio, los reinos independientes de origen hitita florecieron durante los siguientes siglos (reinos neo-hititas o arameo-hititas).[19]

Hay que diferenciar que los hititas con los cuales se relacionó Josué probablemente habían estado relacionados con el Imperio Hitita. Aunque durante el período de Amarna gravitaban en la órbita de Egipto. Es imposible determinar el grado de influencia que tenía el Imperio Hitita sobre la región con sus colonias.[20] Pero sus aspiraciones de controlar la zona del Levante mediterráneo han sido corroboradas. En la famosa batalla de Kadesh (1274 a.C.)[21] Los escribas de Ramsés II y Muwatallis describen con detalle los eventos que llevaron a esas potencias a firmar un tratado de paz. Un siglo

---

16 Hasta el siglo XIX d.C. las únicas referencias que habían sobre los heteos y los hititas eran las bíblicas. Aunque en la Biblia se usa el mismo gentilicio de 'heteo', los hititas de mediados del segundo milenio probablemente eran diferentes a los heteos que le vendieron la cueva de Macpela a Abraham a principios el segundo milenio (Gn 24; *Cf.* 26:34). Si se asume que eran parte de los heteos que precedieron el Imperio Hitita. El consenso de la mayoría de los estudiosos de estos pueblos es que un grupo de heteos precedieron a los hititas del Imperio en Anatolia. Los hititas que formaron el Imperio eran tribus indoeuropeas que descendieron del Cáucaso. Durante el pasado siglo han sido descubiertos decenas de lugares relacionados con los hititas y miles de textos sobre ellos. Hoy se ha logrado diferenciar entre los heteos, los posteriores hititas (ver Jos 1:4; 3:10) y después de ellos los neohititas. Por otro lado, las diferencias o similitudes no siempre están claras, el origen común de todas las culturas es parte de la metanarrativa bíblica. En la Tabla de Naciones que aparece en Génesis 10 los hititas y jebuseos aparecen con un origen común, descendientes de Canaán (vea 10:15-19).

17 Ver Billie Collins, *The Hittites and their World* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 21-90.

18 Hay pruebas de invasiones en el territorio hitita durante el final de la Edad del Bronce (c. 1200 a.C.). Los invasores pueden haber sido grupos como los «pueblos del mar» entre otros.

19 Ver J. D. Hawkins, «Kusi-Teshub and the "Great Kings"», *Anatolian Studies* 38 (1988): 106-108.

20 Las colonias asirias en la tierra de Hatti se han documentado arqueológicamente (por ejemplo, Kültepe en Turquía) y los hititas tenían colonias en otras partes del ACO.

21 Peter Cooper, «The Battle of Kadesh», *Bible Review*, nº 6 (2000).

más tarde cae el Imperio Hitita probablemente por las invasiones de los Pueblos del mar a quienes Ramsés III logró vencer y expulsar hacia Canaán. Los hititas con los cuales se relacionó David no eran los imperiales sino neohititas que controlaban Siria y la parte sur de Anatolia en ciudades-estado.

¿Qué otras alusiones bíblicas hay sobre los hititas y Jerusalén? La relevancia de los hititas en Jerusalén no ha sido resaltada adecuadamente entre los eruditos bíblicos.[22] La Biblia tiene alusiones directas sobre los hititas y Jerusalén. Ezequiel alude a un pasado imposible de datar donde parece ser que sugiere que los hititas habitaban la ciudad antes de la conquista israelita (16:3).[23] Ezequiel hace memoria de un origen amorreo-hitita en la población de Jerusalén. La coexistencia de amorreos e hititas es consistente en los nombres de los reyes que gobernaron a Jerusalén. Esto sugiere que hubo continuidad de reyes hititas y amorreos desde épocas tempranas en el segundo milenio a.C. y continuaron hasta la llegada de los reyes davídicos.[24] Hay mucha similitud entre la cultura material del Imperio Hitita y los neohititas, el cambio mayor fue de estructura política.[25]

Los hititas han dejado muchas esculturas y obras de arquitectura en el territorio que ocuparon o influyeron. Un material preferido por ellos era el basalto, posiblemente por su accesibilidad en muchas de las regiones donde dominaron, pero también por su durabilidad. Esa piedra negra de origen volcánico es un material casi indestructible, muy resistente a las inclemencias

---

22 No hay un estudio específico de los hititas en Jerusalén, para los hititas en los estudios bíblicos ver Itamar Singer, *The Hittites and the Bible Revisited* (Winona Lake [Indiana]: Eisenbrauns, 2006) y Billie Collins, *The Hittites and their World* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 197-218. Anteriormente solo teníamos el trabajo de Harry Hoffner, «The Hittite and Hurrians», *Peoples of the Old Testament Times*, ed. Donald J. Wiseman (Oxford: Clarendon, 1973), 198-228.

23 Se debe ser cuidadoso al usar este pasaje para definir los orígenes étnicos de Jerusalén. El texto es parte de una perícopa de naturaleza teológica que está enfatizando la "infidelidad" de Jerusalén (*vis à vis* Judá). Por otro lado, su propósito teológico no desvirtúa su valor histórico.

24 Aunque David no era amorreo, pero Betsabé era hitita, eso establecería los orígenes aludidos al comienzo del gobierno de la dinastía davídica sobre Jerusalén. El pasaje podría usar el término 'amorreo' como un término peyorativo para extranjero, de ser así, la apostasía de Salomón podría ser el tema del pasaje. Sin embargo, no he encontrado pruebas definitivas para sostener esta interpretación que he sugerido sobre la base de la exégesis del texto.

25 Aunque había algunos de estos reinos neohititas que no usaban la lengua luvita del Imperio Sirofenicio o Arameo (es mejor llamarlos sirio-hititas). Más aun, las costumbres religiosas de los hititas del Imperio no eran exactamente iguales a los neohititas ya que en esta región se mantuvo el culto de las deidades locales.

del tiempo. Pero no ha quedado ningún monumento de los reyes hititas de Jerusalén.[26]

Jerusalén, según las fuentes, no era simplemente una villa tribal o una pequeña acrópolis habitado por la elite de las colinas cisjordanas durante el segundo milenio a.C. Los testigos textuales sugieren que era una importante metrópolis, aunque no se ha podido encontrar mucha información arquitectónica. El cuadro presentado en las cartas de Amarna y la Biblia hebrea sugieren que era una ciudad-estado que influía sobre toda el área. Sus reyes amorreo-hititas estaban vinculados a poderosos reinos del ACO.[27] Por otro lado, la Jerusalén del tiempo cuando los israelitas llegaron a Canaán ha quedado en tinieblas por la escasa información que ha sobrevivido sobre quienes vivían dentro de sus murallas.

Los reyes davídicos de Jerusalén

Según la reconstrucción histórica que se presenta en este estudio, no hubo mayores interrupciones culturales o políticas en Jerusalén hasta la llegada de David en el siglo X a.C. En el libro segundo de Samuel se describe la conquista de Jerusalén por el ejército israelita a través de un túnel (5:6-10). Excavadores del siglo XIX d.C. en Jerusalén alegaban haber identificado los túneles usados por Joab en esa hazaña (el así llamado Pozo de Warren). Esos resultados habían sido aceptados por la comunidad académica durante más de un siglo. Sin embargo, estudios detallados del sistema de acueductos de Jerusalén durante los últimos años están reescribiendo los libros de historia sobre los túneles que se adjudicaban a la ciudad jebusea. Eso no niega

---

26 Las Escrituras hebreas hacen una conexión cercana entre los heteos y los jebuseos. En las narrativas patriarcales Abraham no hace diferencia entre ellos cuando compra la cueva de Macpela (Gn 23:1-20). Las descripciones en Josué se asocian los jebuseos a Jerusalén (véase Jos 10).

27 La información sobre los amorreos en el Levante mediterráneo no han sido discutidos en este estudio. Este reino tribal es muy elusivo arqueológicamente y no se ha podido documentar significativamente. De acuerdo a las referencias bíblicas parece que su centro de operaciones estaba en Transjordania. Su capital parece ser Hesbón, al norte del territorio de Moab. Hesbón ha sido relacionada con las ruinas de Tell Hesbán en el reino Hachemita de Jordania excavado por investigadores de la universidad adventista del séptimo día Andrews University durante los últimos cuarenta años. Sin embargo, excavaciones en el vecino montículo de Tell Jalul, excavados también por el proyecto de las Planicies de Madaba sugiere que allí fuera donde estaba localizado el reino de Hesbón en la Edad del Bronce (véase Randall Younker, «Fifteen Years at Jalul», en *The Madaba Plains Project: Forty Years of Archaeological Research into Jordan's Past,* ed. Douglas Clark, Larry Herr, Oystein LaBianca y Randall Younker [London: Equinox, 2010]). La naturaleza tribal de los amorreos los hace muy difíciles de identificar en el registro arqueológico.

que ocurriera lo que describe la Biblia, solo propone otro lugar para este evento histórico.

El lector debe notar que las descripciones bíblicas sobre la invasión de Jerusalén no relatan ninguna masacre de soldados o ejecución de los habitantes de la ciudad, ni siquiera gran resistencia de parte de los jebuseos. Parece ser que los habitantes de Jebús fueron integrados a la tribu de Judá, como pasó en otras partes del país con otros grupos étnicos-culturales (véase el libro de Jueces). El mismo texto bíblico sugiere ese proceso, identificando jebuseos perteneciendo a la sociedad jerusalemita posterior a la conquista. En el libro de Samuel se presenta a un hitita con un nombre yahvista, el caso de Urías.

Urías era un hitita que se había convertido en uno de los oficiales de confianza de David (2 Sam 23:39). Su relación con David antes de la invasión de Jebús o su relación con la aristocracia jebusea no son descritos en detalle. La Biblia tampoco ofrece mucha información sobre su esposa Betsabé, quien puede haber sido jebusea y también perteneciente a la elite o aún a la realeza. De ser esto cierto, el haber tomado David la esposa de Urías puede haber tenido implicaciones políticas y no solo morales. La Biblia no ofrece detalles sobre las intrigas de la corte de David, pero es interesante notar que el hijo de David que hereda el trono de Jerusalén, es precisamente el hijo de esta mujer hitita.

El rol importante de los jebuseos en Jerusalén después de la conquista israelita es evidente en la narrativa sobre la adquisición del terreno donde se construiría el templo hebreo. En 2 de Samuel 24:16 se describe a David comprando una propiedad a un tal *Arauna* (*cf.* con 1 Cr 21, donde es llamado *Ornán*). Arauna en hebreo significa "ágil", pero es una palabra de origen hitita cuyo significado es "Señor".[28] Algunos han sugerido que él era el rey hitita que había gobernado en Jerusalén antes de la llegada de David.[29] Por otro lado, el contexto religioso pudiese sugerir que era un sacerdote, o por lo menos un líder importante.[30] El monte Moria quedaba en la parte más alta de la ciudad, y su significación religiosa aparentemente venía por lo menos desde la era patriarcal (ver Gn 22:1-19). Este no es el simple relato de

---

28 El origen etimológico es del hurrita *ewrine* donde se usa como un término de autoridad y no como un nombre (en ugarítico se usa como nombre personal). Véase Mazar «Jerusalem», 699.

29 Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem*, 40-42.

30 Jerusalén tenía el precedente de sacerdotes-reyes según el texto bíblico donde describe a Melki-tzedek como rey-sacerdote (Gn 14:18-20). No está claro si Ornán era parte de la realeza o la clase sacerdotal, al igual que no hay detalles claros del linaje de Urías o Betsabé.

un granjero que vende su finca, el monte Moria está en la acrópolis de la ciudad y debía ser un área importante. La Biblia no abunda en detalles sobre las funciones de esa área antes de la construcción del templo hebreo pero relaciona ese lugar con la experiencia de Abraham con Isaac. Jerusalén es el epicentro de la promesa dada al patriarca Abraham, padre ancestral de todas las tribus. La ciudad es percibida como el corazón espiritual para la federación de tribus que componían a Israel.

Después de la caída de la ciudad jebusea, Jerusalén se convirtió también en la capital política del reino. David entró de manera triunfal y se propuso convertir a Jerusalén en una ciudad esplendorosa (2 Sam 5: 9-12). David, según las descripciones bíblicas, importó materiales y arquitectos de Fenicia para construir impresionantes palacios y edificios oficiales (véase 2 Sam 7:2; 1 Cr 11:8; Ne 3:16; Ct 4:4). La estrecha relación de David con la ciudad de Jerusalén causó la asociación de la misma con el monarca para hacerla conocer como la «ciudad de David». En el resto de los registros, anales, narrativas e himnos hebreos Jerusalén y David son casi sinónimos.

Los proyectos de construcción y embellecimiento de Jerusalén continuaron con su hijo Salomón, quien adquirió fama internacional por sus logros arquitectónicos en la ciudad, entre otras razones (1 Rey 11:27). Entre sus construcciones, el mayor logro de Salomón y su legado más memorable fue el templo dedicado a Yahveh (1 Re 9:15). El así llamado Primer Templo o Templo de Salomón se convirtió en el centro religioso y cultural del reino. En la mente hebrea, el templo jerusalemita opacaba los otros centros de culto, lugares altos y santuarios que hasta ese momento coexistían. Varios de esos santuarios continuaron funcionando después de la construcción del templo salomónico, pero el santuario de Jerusalén alcanza la mayor veneración.

Sin embargo, a pesar de las fabulosas descripciones bíblicas de edificios, y estructuras de uso político y religioso, no han quedado mayores estructuras de la época dorada de los reyes de Israel. La arqueología apenas había podido revelar algunos fundamentos de edificios y restos residenciales. Los mismos no podrían clasificarse como los mejores ejemplos de arquitectura monumental, aunque los capiteles protojonios son evidencia de obras de gran envergadura. La escasez de evidencia colosal ha motivado que algunos eruditos sugieran que las descripciones bíblicas son fantasiosas. La tendencia a "minimalizar" las historias de estos reyes de la monarquía unida o simplemente negarlas es una tendencia en ciertos círculos académicos.[31] Durante

[31] Finkelstein y Sielberman, *The Bible Unearthed.* En la misma línea Maxwell Miller, «Separating the Solomon of History from the Solomon of Legend: Response to Millard», en *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millenium,* ed. Lowell K. Handy (Studies in the

las últimas dos décadas se han tratado de revisar las cronologías, las técnicas de datación y herramientas para "leer" la alfarería.

Por otro lado, otros eruditos, incluso algunos autoproclamados agnósticos, han salido en defensa de las descripciones bíblicas sobre los monarcas hebreos.[32] En vista del intenso debate actual sobre la historicidad de los reyes davídicos y la Jerusalén de la Edad del Hierro la arqueología tiene un papel protagónico. Las implicaciones que tienen excavaciones recientes que parecen demostrar que había estructuras monumentales en Jerusalén en los tiempos de David y Salomón son muy relevantes.[33] El posible descubrimiento de la zona palacial de David y Salomón sostiene las narrativas bíblicas, en lo que a historia se refiere.[34] Aunque el debate sigue sido muy intenso, los argumentos a favor de la historicidad de la monarquía de David y Salomón han sido muy convincentes.[35]

Jerusalén no solo fue importante durante los reinados de David y Salomón, la ciudad continuó siendo el centro político de los reyes davídicos hasta su destrucción en el 586 a.C. Jerusalén continuó jugando un papel protagónico en el área aun cuando la ciudad dejó de ser la capital de reino unificado de Israel. Los anales de los reyes hebreos describen que después

---

History and Culture of the Ancient Near East 11: Leiden: Brill, 1997), 1-56 que incluyen la respuesta de Alan R. Millard. Por otro lado, Eilat Mazar ha estado encontrando pruebas del palacio de David en el área donde estaba la ciudadela de David (2 Sam 5:9; 1 Re 9:15; 2 Cr 32:5). Esta arqueóloga ha estado en controversia directa con Finkelstein y otros arqueólogos seculares sobre la interpretación de las estructuras que ella ha ido descubriendo. Mazar ha encontrado restos de un edificio público (en 2005), varias *bulla* (en 2008) y la muralla de la ciudad durante el siglo XX a.C. (en 2010). Véase Eilat Mazar, «Did I Find King David's Palace?», *Biblical Archaeology Review* (enero-febrero, 2006): 16-27, 70.

32 William Dever es un ejemplo de un arqueólogo que ha sido muy hostil hacia la arqueología bíblica (ver William G. Dever, «Syro-Palestinian and Biblical Archaeology», *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. D. A. Knight y G. M. Tucker [Philadelphia: Fortress Press], 31-74). Sin embargo, Dever que reconoce los extremos a los que han llegado los arqueólogos "minimalistas". Dever se ha dedicado las últimas dos décadas a debatir a favor de la historicidad de David y Salomón, así como del estatus de Jerusalén durante la Edad del Hierro, véase William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* (Grand Rapids [Michigan]: Eerdmans, 2001).

33 La historicidad de David ha sido corroborada en la estela Moabita y la de Tell Dan, ver James Hoffmeier, «The Recently Discovered Tell Dan Inscription: Controversy & Confirmation», *Archaeology in the Biblical World* (1995): 12-15.

34 Mazar, «Did I Find King David's Palace?»,.

35 Un resumen conservador de las pruebas fue recopilado por Kenneth Kitchen «The Controlling Role of External Evidence in Assessing the Historical Status of the Israelite United Monarchy», en *Windows into Old Testament History,* ed. V. Philips Long, David W. Baker y Gordon J. Wenham (Grand Rapids [Michigan]: Eerdmans Publishing, 2002), 111-130.

de la muerte de Salomón el reino de Israel se dividió entre el Norte (Israel) y el Sur (Judá). Jerusalén quedó con el gobierno solo del territorio de las tribus de Benjamín, Zabulón, Judá y los levitas que se refugiaron en el sur.

Por el contrario, en Israel no hubo estabilidad en cuanto a sus capitales. Durante los siglos que duró la monarquía del Norte hubo varias capitales y dinastías que estaban desconectadas unas de las otras. Las transiciones estaban marcadas por derramamiento de sangre y batallas fraticidas. En el Norte quedaron diez tribus, al contar las tres tribus en que se repartieron los descendientes de José (Manasés se dividió en dos). Aunque Israel tenía mayor poder territorial y político, y tuvo muchos logros económicos e internacionales, sucumbió después de tres siglos alejándose de su alianza con Yahveh.

No obstante, el reino de Judá no mantuvo la paz y prosperidad de los tiempos de Salomón. La ciudad de Jerusalén compartió la suerte de sus reyes durante todos esos años. La Biblia hebrea describe como varios de los reyes de Judá cumplieron con el pacto davídico. Eso se tradujo en décadas de prosperidad para Jerusalén. Por otro lado, la Biblia describe que cuando había reyes que se alejaban de la alianza con Yahveh, Jerusalén sufría desastres militares y destrucción. La historiografía bíblica registra los eventos desde una lente teológica e interpreta la historia de acuerdo al marco de referencia yahvista.

Las Escrituras describen construcciones, monumentos y obras de arquitectura que fueron erigidos en Jerusalén por los reyes davídicos. Los fabulosos detalles de la Jerusalén de David y Salomón ocupan mucho espacio en la literatura santa de los autores bíblicos. A otros reyes de la dinastía davídica se les acreditan adiciones a la ciudad y el embellecimiento de la misma. Y aunque Jerusalén tuvo más momentos de prosperidad que de destrucción, no se ha podido encontrar pruebas significativas de las obras monumentales atribuidas a los monarcas que experimentaron bonanza y afluencia.[36] Solamente quedan memorias de los reyes más famosos de Judá, sin poder constatar las obras de sus manos.

---

[36] Algunos túmulos que se han descubierto al oeste de Jerusalén se han asociado con los reyes judaicos (véase 2 Cr 16:14). La erosión y el saqueo milenario han impedido documentarlos en forma definitiva. Por otro lado, una inscripción mortuoria del rey Uzías si ha podido ser identificada como auténtica. A diferencia de la estela de Joás, la cual hace referencia a sus obras de reconstrucción en Jerusalén. La misma ha sido calificada como una farsa por varios paleógrafos, aunque todavía existe debate sobre su autenticidad entre expertos en epigrafía.

Los últimos reyes davídicos de Jerusalén

Los reyes davídicos habían sido advertidos que debían cumplir las demandas pactuales para preservarse en el trono (véase 2 Cr 7:11-16). El historiador que prepara la narrativa del libro de Crónicas enfatiza las consecuencias adversas de la *demanda pactual* que hace Yahveh contra Israel, y después contra Judá. Jerusalén está condenada a sufrir las consecuencias de no haber seguido las estipulaciones del pacto que había hecho con Yahveh. En las proclamaciones de los profetas del siglo VIII a.C. se le inviste a la ciudad de características antropomórficas al advertírsele a sus habitantes que pronto sufrirían las consecuencias de violar el pacto.

La sentencia definitiva es dictada algunas décadas después de la caída de Samaria y el desmembramiento del reino de Israel (c. 722-721). Irónicamente Ezequías, el rey jerusalemita que tiene que escuchar el dictamen contra la ciudad, es preservado en los anales reales como uno de los más fieles (2 Cr 29:2). Es precisamente el rey Ezequías, el único de los reyes davídicos que ha podido ser sacado a la luz por la arqueología de forma significativa. Este rey es presentado como un héroe por sus reformas religiosas y avances políticos durante su reinado. Por otro lado, la arqueología revela un lado más oscuro de ese monarca, uno que la Biblia no pretende ocultar, sino que la mayoría de los intérpretes han decidido obviar o no prestarle mayor atención.

Ezequías, quien reinó entre 716-687 a.C., aparece en los anales neoasirios y otras inscripciones contemporáneas. Pero el cuadro que emerge es de un rey sedicioso que se convierte en el líder de una rebelión de reinos del Levante contra el poderoso Imperio Neoasirio (ver 2 Re 18-20; 2 Cr 29-32). La versión de los eventos desde la perspectiva hebrea debe leerse entendiendo los propósitos teológicos de la historiografía bíblica. Por otro lado, la versión asiria dedicada a la propaganda de su ególatra emperador, es de naturaleza diferente a los escritos divinamente inspirados. De todas formas, al usar todas las fuentes disponibles, resulta interesante reconstruir el contexto político de este rey que marca el fin de una época en Jerusalén.

Los resultados funestos de la actividad política sediciosa de Ezequías quedan plasmados dramáticamente en los paneles de Laquis, encontrados en Asiria. En ellos se describen en grotescas ilustraciones el trato macabro que le dieron los ejércitos de Senaquerib a los judíos. Además de las fuentes asirias, se han encontrado otras referencias que implican a Ezequías como incitador de la rebelión del Levante. Hay cartas que implican a Ezequías entrando en contacto con reinos vecinos para dejar de pagar tributo a Asiria y buscar el apoyo de Egipto. Se ha podido recobrar información que apunta a sus aspiraciones a emular el reino unificado de los tiempos de David (Israel-Judá). Entre esas preubas están los mangos de vasijas "LMLK" ("pertene-

cientes al rey") que datan de su reinado. En ellos Ezequías hacía propaganda de su ideología de tener un reino unificado, como el que colapsó después de la muerte de Salomón.[37]

Por otro lado, la inscripción más significativa de Exequias es una proveniente de Jerusalén. La misma fue encontrada en un túnel cerca del manantial de Gihón. El túnel es una maravilla de ingeniería para esa época, y su construcción es adjudicada en los anales de los reyes hebreos a Ezequías (2 Re 20:20; 2 Cr 32:30). El así llamado Túnel de Ezequías tiene quinientos treinta y tres metros de extensión, y era parte de las preparaciones del rey para el nuevo ataque de los neoasirios.[38] Los investigadores que solo enfatizan las descripciones positivas de este rey destacan este proyecto como una obra genial de progreso. Por otro lado, la perforación del túnel ofrece muestras de su confianza en sus obras de construcción y no de fe en Yahveh. Una cuidadosa lectura de las referencias bíblicas sobre Ezequías encaja con el cuadro menos loable reconstruido por la arqueología.

La condenación de estos preparativos por parte del profeta Isaías es clara cuando Ezequías destruye casas para construir una muralla (2 Cr 32:5) al occidente de Jerusalén (vea Is 22:9-11). Algunas pocas secciones de esa muralla han sido identificadas arqueológicamente. También ha sido posible reconocer el crecimiento de la ciudad en esa zona después de la caída de Samaria, posiblemente por la llegada de refugiados del norte. Muchos de esos refugiados eran acomodados y ayudaron a la prosperidad de Judá. Aun así, no ha quedado nada de los esplendorosos tesoros o monumentos que con tanto orgullo Exequias mostró a los visitantes neobabilonios (2 Re 20:11-19; 2 Cr 32:31; Is 39:1-8). En ese tiempo Merodak-Baladán, el rey de Babilonia, era simplemente un monarca destronado que había sido exiliado a los pantanos del Golfo Pérsico. Pero sus descendientes se encargarían de regresar a Jerusalén y borrar los recuerdos de la prosperidad de Ezequías. Este es condenado por su orgullo (2 Cr 32:25) y la sentencia sobre Jerusalén es recibida estoicamente por él, al consolarse a sí mismo con el hecho que esos eventos no iban a ocurrir en sus días (2 Re 20:19).

La destrucción de Jerusalén a manos de los neobabilonios en el siglo VI a.C. fue devastadora (2 Re 25:8-10; 2 Cr 36:18-19). Excavaciones arqueoló-

---

37 Nadav Na'aman, «Hezekiah's fortified cities and the *LMLK* stamps», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, nº 261 (octubre, 1986): 5-21.

38 Un debate sobre los eventos relacionados con el ataque asirio a Jerusalén entre eruditos conservadores se puede encontrar en Robert Bates, «Assyria and rebellion in the annals of Sennacherib: An analysis of Sennacherib's treatment of Hezekiah», *Near East Archaeological Society Bulletin*, nº 44 (1999): 39-61. William Shea, «Hezekiah, Sennacherib and Tirhakah: a brief rejoinder», *Near East Archaeological Society Bulletin*, nº 45 (2000): 37-38.

gicas en el barrio judío han revelado la intensidad del feroz ataque a la ciudad por los ejércitos de Nabucodonosor. La demolición de edificios oficiales, zonas residenciales, palacios y sitios de culto debió haber borrado la mayoría de los monumentos de monarcas previos. Eso no significa que Jerusalén quedó totalmente deshabitada, ya que hay pruebas de una continuidad limitada en algunas partes de la ciudad.[39]

Jerusalén quedó en ruinas después de las intervenciones neobabilónicas. Los reyes davídicos dejaron el trono vacante. La ciudad perdió su lugar como centro político, aunque todavía era atesorada como eje religioso de los yahvistas. Quedan algunos recuerdos de los últimos reyes de Judá, pero no representan las opulentas descripciones ofrecidas en el registro bíblico. Los autores de la Biblia reconocen la magnitud de la destrucción que sufrió Jerusalén y no nos ofrecen esperanza de encontrar mayores recuerdos de los últimos reyes davídicos que reinaron sobre Jerusalén.

Jerusalén sin reyes davídicos en el trono

Los siglos que transcurrieron después de la destrucción de Jerusalén en siglo VI a.C. son oscuros arqueológicamente y sombríos para el pueblo hebreo. Jerusalén pasó de mano en mano entre los imperios del ACO como un territorio marginal en la vía principal que llegaba a Egipto. Su breve período de independencia estuvo marcado por conflictos internos y no dejó huellas significativas en el registro arqueológico.

El Imperio Neobabilónico fue de corta duración, su poder sobre el ACO no tuvo la vitalidad de su predecesor, el Imperio Neoasirio. La pólitica de destruir los pueblos conquistados y dejarlos en ruinas fue lo que les llevó a dilapidar sus propios recursos en pocas décadas.[40] El control sobre Jerusalén fue breve, cuando se lo compara con las otras potencias que dominaron el ACO. Ese cuadro es consistente con las descripciones bíblicas donde Jeremías aseguró en una carta a los judíos que estaban en Mesopotamia que habrían de regresar después de setenta años (Jr 29).

---

39 El alcance de la destrucción ha sido debatido intensamente, especialmente por "minimalistas" que aseguran que el cuadro presentado en las Escrituras hebreas es exagerado y fruto de una retórica grandilocuente. Para una revisión de los argumentos esgrimidos en el debate a la luz de recientes descubrimientos arqueológicos, ver Efraín Velázquez, «The Persian Period and the Origins of Israel: Beyond the "Myths"», *Critical Issues in Early Israelite History* (Winona Lake [Indiana]: Eisenbrauns, 2008).

40 Ese *modus operandi* contrasta con los neoasirios que habían creado sistemas comerciales en las naciones conquistadas y crearon industrias que relacionaban el centro del Imperio con sus periferias. La *pax assyrica* que fomentaba comercio con el Occidente y el Oriente les garantizó siglos de vitalidad.

Los ejércitos de Ciro el persa conquistaron a la ciudad de Babilonia en el 539 a.C. Su entrada fue menos dramática que la descrita por los autores clásicos, pero las implicaciones fueron muy importantes para los judíos.[41] El profeta Isaías ya había vaticinado el rol de Ciro como libertador y esto debió haber llenado de emoción a la comunidad judaita (Is 45:1). El historiador Esdras cita un edicto de parte de Ciro que resalta su elección por Yahveh, como en Isaías (Is 41:26), y donde se le otorgaba permiso a los exiliados de regresar a Jerusalén (Esd 1:1-4). Ese lenguaje es similar al encontrado en el Cilindro de Ciro, un texto encontrado en las excavaciones en Nínive. Aunque en el edicto de Ciro no se menciona a Jerusalén, o a Yahveh, el tema es similar en términos de elección divina y restauración de templos.

Aunque algunos judíos regresaron a Jerusalén después del 539 a.C., Jerusalén continuó en ruinas y el templo yahvista permaneció desolado. Durante el reinado de Cambises, sucesor de Ciro, no parece hacer sucedido nada significativo en Jerusalén (528-522 a.C.). No es hasta que Darío asciende al trono que los trabajos de reconstrucción del templo son tomados en serio. La inspiración de los profetas Hageo y Zacarías lleva la construcción del templo a su totalidad hacia el 519 a.C. Los medios económicos eran escasos para la empobrecida colonia persa de Yehud (antes reino de Judá) y no lograron hacer muchos avances según lo revela el registro arqueológico y textual.[42]

Aun después de haberse reconstruido el Segundo Templo, Jerusalén no recobra su importancia política hasta el siguiente siglo. Sus murallas continuaron en ruinas por décadas, lo que creó el ambiente de escepticismo que es evidente en las páginas del profeta Malaquías. Es solamente después del año 457 d.C. que Jerusalén es restaurada como centro administrativo de la provincia, aunque todavía como colonia del Imperio Persa. Hasta ese momento Mizpah había servido como sede de los gobernadores puestos por los emperadores. Artajerjes finalmente permite que Jerusalén sea restaurada física y políticamente. A pesar de las detalladas descripciones que aparecen en el libro de Nehemías sobre las mejoras hechas en Jerusalén solo se han podido identificar algunas pocas porciones de la muralla construida es esa época y restos mínimos de algunas estructuras.

Eso no significa que Jerusalén había perdido su importancia para los hebreos. En el libro de Crónicas, que se escribe durante esta época, Jerusalén tiene un lugar central en la narrativa. Se puede ver su importancia en la cos-

---

41 Más detalles sobre la caída del Imperio Neobabilónico en Efraín Velázquez, *An Archaeological Reading of Malachi* (Tesis doctoral, Andrews University, Berrien Springs [Michigan], 2008).

42 Ibíd.

movisión de los yehuditas, los habitantes de la colonia de Yehud (lo que antes era el reino de Judá), y en la visión de los exiliados que estaban todavía en Mesopotamia. Al principio del libro de las Crónicas (1 Cr 9:1-34) y en la conclusión de esa historiografía teológica (2 Cr 36:12-23) se puede reconocer que la trama del autor está centrada en Jerusalén. La detallada información bíblica proveniente de este período contrasta con los escasos restos arqueológicos de esta época "oscura".

Jerusalén continuó teniendo un rol central para los yahvistas después de finalizar la ocupación persa del territorio de Yehud. Se relata que aún Alejandro halagó el templo jerusalemita enviando sacrificios y regalos. Pero el ilustre emperador que dejó su marca en gran parte del mundo antiguo no dejó recuerdos en Jerusalén. Cuando su Imperio se dividió entre sus *diadochi*, Jerusalén quedó en manos de Ptolomeo quien gobernaba desde Egipto. La estabilidad política proveyó el ambiente para las reconstrucciones y el crecimiento de su población (véase Sir 50:1-4). Sin embargo, no quedan pruebas de la administración de Simeón el Justo ni ninguno de los sacerdotes que gobernaron ese Jerusalén durante ese próspero período.

Hacia el año 200 a.C., Jerusalén cayó a manos de los seléucidas, griegos que gobernaban desde Siria. Al principio, ellos no trataron de cambiar el carácter oriental de Jerusalén. Pero poco a poco, por primera vez desde la fundación de Jerusalén, se pretende convertirla en una ciudad occidental. Tradiciones milenarias, una larga herencia cultural, entra en conflicto con Occidente, cuando se pretende helenizar a Jerusalén. Esto provoca revueltas y conflictos que marcan la ciudad. Obrar arquitectónicas de carácter griego comienzan a imponerse, instituciones como el gimnasio y las termas se convierten en los embajadores de occidente (2 Mac 4:9).

Los jerusalemitas no se quedaron de brazos cruzados y se dispusieron a mantener su ciudad fiel a las antiguas tradiciones. Las luchas por deshacerse de los invasores, quienes habían construido una gran fortaleza frente al Templo llamada el Accra, tuvieron éxito solamente hacia el 141 a.C. bajo la dirección de Simeón el Asmoneo (2 Mac 13:49-52). Los primeros Asmoneos ya habían hecho reparaciones en Jerusalén, y trabajaron en el sistema de acueductos. Durante años recientes se han podido estudiar estos sistemas de acueductos y hasta se ha encontrado pruebas del Accra de tiempos ptolomaicos. No se ha encontrado nada significativo relacionado a los violentos seléucidas, solo los amargos recuerdos de las luchas en su contra.

Después de unos cuatrocientos años de haber sido gobernada Jerusalén desde el extranjero, se sientan monarcas judíos en el trono de Sión. Jerusalén no vuelve a tener un davidita en el trono, pero sí reyes levitas que tratan de emular a sus predecesores descritos en las Escrituras. El corto período de la dinastía asmonea no se puede comparar con el reino judío de la Edad del

Hierro, no obstante, tuvo sus logros arquitectónicos. Sus guerras intestinas fueron las que marcaron el fin de la dinastía y fueron acompañadas de la destrucción sistemática de muchas de sus fortificaciones. Poco después que Salomé Alejandra muriera en el 67 a.C. la ciudad quedó condenada a ser asimilada por el Imperio que venía acercándose a la «Tierra hermosa» desde el oeste: Roma (véase Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, XIV:58-71). La breve independencia de Jerusalén fue aplastada bajo las férreas botas romanas.

Este breve resumen de las obras arquitectónicas dejadas en Jerusalén por los reyes que han reinado sobre ella demuestra el fracaso de esos monarcas por perpetuar su memoria en piedra. La mayoría de ellos son recordados, fuera de la Biblia, por referencias incidentales en anales egipcios, mesopotámicos, y clásicos. A pesar de la importancia militar, comercial, política y religiosa de Jerusalén durante los dos milenios que preceden a la era común, los restos que se han podido encontrar de los reyes que la gobernaron han sido mínimos.

Un gran rey deja su marca en Jerusalén

La Biblia hebrea relata la historia de Jerusalén y sus reyes por un período de dos milenios. Por otro lado, el registro arqueológico ha podido recuperar escasos recuerdos de sus monarcas. Ellos fracasaron en dejar su marca para la posteridad. ¿Qué rey logró dejar su legado en la historia de Jerusalén? ¿Pudo algún monarca dejar sus huellas tan profundamente marcadas que todavía son reconocibles en día de hoy?

Lo cierto es que hubo un rey que llevó a Jerusalén a su más glorioso clímax como ciudad, después de la era salomónica. La transformación arquitectónica de Jerusalén y su importancia como centro cultural y religioso llegó a su máxima expresión hace dos mil años. Nunca ha sido Jerusalén tan embellecida e importante como entonces, cuando era verdaderamente el punto de encuentro entre Oriente y Occidente.

El monarca que llevó a Jerusalén a esa estatura y sitial entre las metrópolis del primer siglo d.C. fue Herodes. El rey Herodes, quien por sus construcciones gigantescas y logros de ingeniería se merece el título de Grande. Por otro lado, a diferencia de nombres de monarcas que reinaron en Jerusalén como David, Salomón, Ezequías, o Simeón, quienes son recordados con admiración y muchos pretenden emular, no se escucha de muchas madres que llamen a sus hijos Herodes. Eso se debe a que el nombre de Herodes es asociado comúnmente con crueldad y despotismo. Una de las razones principales de esta percepción generalizada se debe a las descripciones negativas que aparecen de este monarca en los escritos cristianos. Aunque cabe mencionar que no solo los cristianos del primer siglo d.C. presentan un cua-

dro poco favorable de Herodes. Los registros sobre Herodes del historiador judío Josefo tampoco son del todo nada halagadores.[43]

Había muchas razones por las cuales Herodes era odiado por la mayoría de los habitantes de Jerusalén. Herodes no era de linaje judío, sino idumeo (descendiente de Esaú); aunque algunos sugieren que tenía alguna ascendencia judía.[44] Las circunstancias que llevan a Herodes al poder en Siro-Palestina fueron oscuras, y eso era del conocimiento de sus súbditos. Su ascenso fue asegurado después de derrotar al último de los Asmoneos, quien había cometido el error de buscar apoyo del Reino Parto. Fue entonces cuando Herodes fue reconocido como gobernante sobre Palestina por sus patrones romanos. Herodes supo cortejar hábilmente a los líderes romanos en una época muy peligrosa en Roma, cuando ocurría la transición de la República al Imperio. Herodes consiguió el título de *procurador* de Judea por parte de Julio César en el 47 a.C. Pero no estuvo conforme, así que usando sus destrezas políticas logró en el 41 a.C. que Marco Antonio lo coronase como *rey* de esa región. Por otro lado, cuando Octavio (ahora Augusto César) se establece como el primer emperador romano, Herodes se hace su aliado y se asegura que sea el César sea su patrón. Pocas personas en la historia han tenido la capacidad política de poder cambiar de aliados tan efectivamente y con tantos beneficios personales como lo hizo Herodes.

Sin embargo, no es su habilidad política la que le ha ganado el título de Grande. Sus proyectos de construcción monumentales y sus obras de ingeniería son indudablemente los que le hacen merecedor de ser llamado Herodes el Grande. Sus proyectos trascendieron las fronteras del territorio de Judea, Samaria y Galilea que estaban bajo su control. Hasta ahora hay pruebas de más de una docena de proyectos de construcción de Herodes en diferentes partes del Imperio Romano. Sus ostentosos regalos a las grandes metrópolis de su tiempo incluían teatros, gimnasios, santuarios y otros monumentos que honraban a los obsequiados y lo engrandecían a él como figura internacional.

En su territorio, Herodes levantó villas y asentamientos donde antes no había, renovó ciudades, proveyó a muchos de sus súbditos de termas públicas, fuentes, sistemas de acueducto, reservas de agua, letrinas, jardines, puertos, almacenes, caminos pavimentados, estadios, hipódromos, gimnasios,

---

43 Josefo vivió entre el 37-38 y 100 d.C., después de haber sido capturado por los romanos se convirtió en historiador para el Imperio. Sus escritos son una rica fuente de información cronológica, política, social y hasta religiosa sobre el primer siglo d.C. (ver principalmente *Las guerras de los judíos* y *Antigüedades judías*).

44 Pero no hay pruebas definitivas, ver John Moray, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids [Michigan]: Baker Book House, 1991), 92.

plazas, estoas y calles hermosamente decoradas. Herodes construyó ostentosos palacios, fortalezas, monumentos y lugares de entretenimiento para su uso personal. Entre sus obras había santuarios paganos, únicamente en zonas donde los judíos no eran la mayoría, y le rendía culto al emperador romano. Por otro lado, el astuto Herodes era cuidadoso de no ofender las sensibilidades judías, ni siquiera en las decoraciones, donde había muchos judíos tradicionales se limitaba a usar diseños de la naturaleza. El genio de Herodes era combinar lo funcional con lo estéticamente impresionante. Ehud Netzer, experto en arqueología herodiana, le atribuye al monarca imponer sus criterios utilitarios con belleza arquitectónica en sus obras.[45] Al contemplar sus proyectos, solamente queda maravillarse del pragmatismo e ingenio que hay en la mayoría de los mismos.

La transformación urbana que inició Herodes en Judea solo es comparable a los magníficos proyectos que desarrolló Salomón durante la Edad del Hierro –mil años antes–. Salomón fortificó ciudades y desarrolló infraestructura urbana, sin embargo, las mejoras hechas por Herodes fueron mucho mayores. Al igual que Salomón, Herodes concentró sus mayores energías en la venerada cuidad de Jerusalén. A pesar que Jerusalén dejó de ser capital del reino a favor de Cesárea Maritima, Herodes logró establecerla como centro cultural que rivalizaba con las principales metrópolis de Occidente. La renovación de las murallas, pavimento, creación de torres, palacios, barrios residenciales, plazas, mercados, baños rituales, piscinas, y acueductos proveyó a los jerusalemitas de las mejores comodidades de la época.

En Jerusalén Salomón había coronado sus obras con la construcción del Templo a Yahveh que había sido destruido por los neobabilonios más de quinientos antes de Herodes. El Segundo Templo, construido por los refugiados que regresaron en el siglo VI a Jerusalén, había sustituido al impresionante santuario hecho por Salomón. Sin embargo, ese pobre edificio no era ni una sombra de la estructura monumental que lo había precedido (compare 2 Cr 3 y Esd 3).

En su deseo de congraciarse con los judíos y dejar una estructura colosal que exaltara su nombre, Herodes se propuso reconstruir el templo jerusalemita. Lo primero que hizo fue expandir el área que pertenencia al Templo al doble con la ayuda de una plataforma que expandió hacia el oeste del Templo. Los edificios relacionados al Templo y el Santuario principal fueron reconstruidos, piedra por piedra, con los más lujosos detalles. La magnitud de la transformación debe ser considerada como más que una renovación, fue

---

45 Ehud Netzer, *The Architecture of Herod the Great Builder* (Grand Rapids, Baker, 2008). Netzer era el máximo erudito como especialista en arqueología herodiana. Tristemente murió en un accidente excavando el Herodión a finales del 2010.

una reconstrucción total, verdaderamente Herodes construyó un Tercer Templo.

Esas renovaciones fueron hechas cuidadosamente, siendo las piedras cortadas de antemano y colocadas de forma exacta. Aún así algunas de las piedras tuvieron que haber sido cortadas en talleres muy cerca del Templo, después de ser transportadas probablemente como grandes cantos rodados, como lo demuestran los bloques colosales que han sido descubiertos en los últimos años en la base de la plataforma para el Templo. Uno de esos bloques mide unos quince metros de largo por tres de ancho, y pesa sobre 415.000 kilos. Eso es más de veinticinco veces el peso de las piedras más grandes que se usaron para la Gran Pirámide de Keops.

A pesar que la destrucción del Templo herodiano en el año 70 d.C. fue total, y no quedó «piedra sobre piedra» (Mt 24:2), todavía subsiste parte de la plataforma herodiana que ha quedado hasta nuestros días. En la muralla occidental, antes llamada el Muro de los Lamentos, todavía se pueden ver líneas de mampostería herodiana. Esa es la parte oeste de la muralla que sostenía la plataforma para el Templo, no era parte del Templo. En esa área se ha excavado hasta el nivel de la calle del primer siglo d.C. Al lado de los cúmulos de rocas apiñadas, que atestiguan la totalidad de la destrucción hecha por los romanos, se puede caminar por la hermosa calle por la cual pasaron varios de los personajes principales de la historia del cristianismo.

La ciudad de Jerusalén podría ser identificada cómo "a.H." (antes de Herodes) y "d.H." (después de Herodes). Su marca sobre la cuidad fue tan impresionante e indeleble que sobrevivió a las destrucciones devastadoras de los años 70 y 135 d.C. Esas destrucciones romanas, a manos de Tito y después Adriano, pretendían borrar todo trazo de la historia pasada. Durante los siguientes siglos Jerusalén fue saqueada y destruida varias veces a manos de persas, musulmanes y cristianos. Aun así, Herodes pudo sobrevivir en piedra, dejando su memoria sobre Jerusalén.

Un rey sin trono deja su marca en Jerusalén

Aunque Herodes logró dejar restos gigantescos en piedra en Jerusalén, ese monarca es recordado como un infame y no como el más apreciado de sus reyes. En su vida estuvo rodeado de lujos y pensó que lograría su lugar en la eternidad como un gran rey. Sin embargo, su nombre carga la infamia de ser un paranoico asesino, era un ególatra obsesionado consigo mismo. Aunque Jerusalén preserva todavía restos de sus ostentosas obras públicas que ganaron tanta fama para la ciudad. Sin embargo, es otro monarca el que ha dejado marcas más profundas en Jerusalén.

Una visita a Jerusalén evidencia qué rey ha logrado dejar una mayor huella sobre la misma. Como recuerdo del más apreciado de los monarcas que allí caminaron no se preservan querubines de basalto hititas, ni leones tallados de la época salomónica, o los águilas colgados por Herodes y las legiones romanas. El símbolo infame de la cruz es el que se puede notar como mayor influencia en esa milenaria ciudad. Ni mil cuatrocientos años de presencia musulmana, ni el sionismo judío ha logrado borrar las señales de quien es el mayor de los reyes que ha entrado a Jerusalén: Jesús de Nazaret.

Desde la distancia se pueden observar las cruces sobre cúpulas doradas y otros edificios venerados por cristianos. Las mismas celebran la llegada a Jerusalén del sencillo rabí de Nazaret quien entró por la Puerta Dorada al sonido de voces que lo aclamaban como «Rey de los judíos». Jesús es indudablemente el rey que ha dejado los mayores recuerdos en Jerusalén. El nazareno lloró por la cuidad que tanto amaba, predijo su destrucción, pero prometió restaurarla.

Jesús caminó como un plebeyo en Galilea, Judea, Samaria, y las ciudades de la Decápolis. Un rey que nunca se sentó en un trono y cuya única corona fueron espinas. Los cuadros de la vida de Jesús y sus encuentros con varias personas han sido magistralmente revividos por Dr. Roberto Badenas durante décadas de servicio. Además de haber conocido estos lugares de primera mano, no son los datos arqueológicos lo que enriquecen sus descripciones. Roberto debe hacer pasado mucho tiempo junto a ese Rey para hablarnos de forma tan familiar y personal sobre el monarca de Jerusalén. Roberto nos ha servido de inspiración a muchos para servir a ese Rey por medio del ministerio. Las páginas que hábilmente ha escrito el Pr. Badenas nos inspiran a seguir en dirección a la Nueva Jerusalén. La Jerusalén que el Rey ha prometido, la cual no tendrá más recuerdos de los ególatras mortales, sino que únicamente se recordará al Rey de reyes y Señor de señores.

Abreviaturas de los libros bíblicos

AT			
Génesis	Gn	Jonás	Jon
Éxodo	Ex	Miqueas	Mi
Levítico	Lv	Nahum / Nahún	Na
Números	Nm	Habacuc	Ha
Deuteronomio	Dt	Sofonías	So
Josué	Jos	Ageo	Ag
Jueces	Jue	Zacarías	Za
Rut	Rut	Malaquías	Ml
1-2 Samuel	1-2 Sam	1-2 Macabeos	1-2 Mac
1-2 Reyes	1-2 Re	Jonás	Jon
1-2 Crónicas	1-2 Cr		
Esdras	Esd	NT	
Nehemías	Ne	Mateo	Mt
Tobías / Tobit	Tb	Marcos	Mc
Judit	Jdt	Lucas	Lc
Ester	Est	Juan	Jn
Job	Job	Hechos de los Apóstoles	He
Salmos	Sl	Romanos	Ro
Proverbios	Pr	1-2 Corintios	1-2 Cor
Eclesiastés / Qohelet	Qo	Gálatas	Ga
Cantares	Ct	Efesios	Ef
Sabiduría	Sb	Filipenses	Flp
Eclesiástico / Ben Sirá	Sir	Colosenses	Col
Isaías	Is	1-2 Tesalonicenses	1-2 Te
Jeremías	Jr	1-2 Timoteo	1-2 Tim
Lamentaciones	Lm	Tito	Tit
Baruc	Ba	Filemón	Flm
Ezequiel	Ez	Hebreos	Heb
Daniel	Dn	Santiago	Sant
Oseas	Os	1-2 Pedro	1-2 Pe
Joel	Jl	1-3 Juan	1-3 Jn
Amós	Am	Judas	Jds
Abdías	Ab	Apocalipsis	Ap

Las abreviaturas de los libros bíblicos en español son tomadas de: «Editorial Instructions for Contributors» [En línea]. *Biblica*. <http://www.bsw.org/?l=711> [Consulta: 21 septiembre 2007]

Publicaciones del Dr. Roberto Badenas

I. Libros

(1) *Christ the End of the Law: Romans 10:4 in Pauline Perspective.*
Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 10.
Sheffield: JSOT Press, 1985.

Reseñas de *Christ the End of the Law*

New Testament Abstracts 30, n° 3 (1985): 359.

International Zeitschriftenschau 33 (1985-1986): 442.

Theology Digest 33, n° 3 (1986).

J. Ansaldi, *Etudes théologiques et Religieuses* 61 (1986): 451-452.

H. Raïsänen, *Teologinen Aikakauskirja* 5 (1986).

M. E. Thrall, "Goal, not End", *Expository Times* 377 (Sept. 1986).

J. M. G. Barclay, *Journal of Theological Studies* 38 (1987): 170-173.

Ch. Caragounis, *Churchman* 101, nº 2 (1987).

M. A. Getty, *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 136-137.

K. Haaker, *Theologische Literaturzeitung* 112 (1987): 599-600.

L.E. Keck, *Religious Studies Review* 13 (1987): 72.

J. Murphy-O'Connor, *Revue Biblique* 95 (1988): 153-154.

M. Schoeni, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 68 (1988): 253-254.

F. Thielman, *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 145-147.

H. Weiss, *Andrews University Seminary Studies* 26 (1988): 181-184.

J. C., *The Heythrop Journal*, April 1989: 246.

Traducción

Cristo, fin de la ley. Romanos 10,4 en la perspectiva paulina. Versión digital en español editada por Aula 7activa-AEGUAE, 2007.

(2) *Encuentros.*
Madrid: Editorial Safeliz, 1991.

Traducción

Incontri con Cristo. Firenze: Edizione ADV (traducción italiana de *Encuentros*), 1992.

Cristo Incontra (edición italiana de *Encuentros* con manual para talleres de estudios grupales). Firenze: Edizione IADE [Istituto Avventista di Evangelizzazzione], 1992.

Encontros. Sacavem: Publicadora Atlântico (traducción al portugués de *Encuentros*), 1992.

Encuentros. Buenos Aires: Asociación Casa Editora Sudamericana (edición Sudamericana), 1993.

Rencontres avec le Christ. Dammarie-les-Lys : Vie et Santé (edición francesa de *Encuentros*), 1993.

Meet Jesus. Alma Park: Autumn House (traducción inglesa de *Encuentros)*, 1995.

Entscheidende Augenblicke. Lüneburg: Advent-Verlag (traducción al alemán de *Encuentros*), 1996.

Entscheidende Augenblicke. Wien: Wegweiser-Verlag (traducción austríaca de *Encuentros*), 1998.

CRETI C XRISTOS. Sofia: Hov Jivot (traducción búlgara de *Encuentros*), 1999.

Encontros: Você vai se surpreender com o poder do amor. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira (edición al portugués de *Encuentros*), 2007.

Íntálnir., Madrid: Safeliz (traducción rumana de *Encuentros*), 2010.

Encontres. Madrid: Safeliz (traducción catalana de *Encuentros*), 2012.

(3) *Más allá de la Ley: Valores de la ley en una teología de la gracia.* Madrid: Safeliz, 1998.

Traducción

Viac než zákon: Úloha zákona v teológii milosti Vrútky. (Traducción eslovaca) Advent-Orion, 1999.

Legge di liberta: Il valore dei comandamenti nella teologia della grazia. (Edición italiana) Florence: ADV, 2005.

Au-delà de la loi… la grâce. (Edición francesa) Dammarie-les-Lys : Vie et Santé, 2006.

Para Alem da lei a graça. (Edición al portugués) Sabugo: Publicadora Servir, 2010.

(4) *Para conocer al Maestro en sus Parábolas.*
Madrid: Safeliz, 2002.

Traducción

Para conhecer o Mestre nas Suas Parábolas. (Edición de bolsillo al portugués). Publicadora Atlântico, 2003.

Parábolas para conhecer o Mestre. (Traducción al portugués) Sabugo: Publicadora Servir, 2004.

Le conteur de paraboles. (Edición francesa revisada) Dammarie-les-Lys: Vie et Santé, 2009.

(5) *Frente al Dolor.*
Madrid: Safeliz, 2012.

Traducciones al francés, inglés y alemán en curso.

II. Artículos

Adventecho

"Selbstbeherrschung" (Nov. 1995): 25-27.

"Unsere Kinder für Christus gewinnen" (Mai 2002): I-IV.

"Herr, lehre mich beten" (May 2009): 24-27.

Adventist Review

"Temperance: Beyond selfishness and personal Benefit", communiqué du vendredi de la semaine de prière pour l'église mondiale, October 26, 1995 (Readings for the week of prayer 1995), 18-19.

"Transformed Through His Grace" (July 5, 2005): 3-5.

Adventus (España)

"Estar en forma", Especial Olimpíadas (Barcelona, 1992): 3-4.

Adventus (Italia)

"In che senso Cristo e fine de la legge. Un 'esegesi di Romani 10:4", 1 (1988): 15-31.

Cahiers liturgiques

"Un hymne au triomphe de l'amour. Quelques commentaires sur Romains 8", 4 (1993): 50-59.

"Vraie et fausse adoration selon Apocalypse 14", 5 (1994): 16-26; 6 (1994): 17-34.

Centinela

"Encuentro en la playa", n° 89 (4, 1985): 8-10 (traducido al portugués con el título "Encontro na praia", publicado por *Sinais dos Tempos*, n° 20 [1987]: 8-9).

"El Héroe del Apocalipsis" (septiembre 1987): 8-9.

"10 Reglas para amar mejor" 77, nº 8 (agosto 2003): 8-9.

Collegiate Quarterly

"Understandes Thou What Thou Readest?" (January-March 1996): 15.

Dialogue / Diálogo

"Night Encounter" 2 (1992): 20-22.

"In the name of the law" II, nº 1 (1999): 17-20.

"Going beyond the law?" 12, nº 3 (2000): 3.

"Rafael Falco Güell: Dialogue with an Adventist painter in Spain" 18, nº 2 (2006): 18-19, and inserts ABCD.

"Jordi Baget: Dialogue with an Adventist painter from Spain" 19, nº 2 (2007): 18-19 and inserts ABCD.

Echo du Salève

"Une interview exclusive" (décembre 1985): 1-4.

"Le mot du Doyen", nº 1 (1993): 26.

"Parabole du jardin en friche" 2 (février 1993): 12.

"Ce n'est qu'un au revoir" (avril 1999): 3.

Enfoque de nuestro tiempo

"Ley sin legalismo" 16, nº 9 (septiembre 2001): 12-14.

"A solas con Jesucristo" 19, nº 4 (abril 2004): 12-14.

Glauben Heute (Lüneburg: Advent-Verlag)

"Der Zauber der fernöstlichen Religionen: Des westliche Buddhismus" (2004): 66-75.

"Verändert durch die Gnade Gottes" (2005): 5-16

Horizons

"Rencontre au bord du puits", n° 1 (1993): 23-27.

"Quelques réflexions autour de la souffrance", n° 2 (1993): 13-19.

Il Messagero avventista

"Uno sguardo al futuro" (ottobre 1993): 4, 15.

"Possiamo transmettere la notra fede ai figli?" (ottobre 2002): 4-6.

"Amare completamente. Quattro parole per definire l'amore" (giugno 2005): 22-25.

"Pasqua e santa cena: la redenzione preannunciata" (aprile 2006): 5-7.

"Che cos'è l'educazione avventista?" (settembre 2007): 17-19.

Journal of Adventist Education

"Flourishing Amid The Challenges of Diversity and Complexity: 1995-2000 Report", (Summer 2000): 28-29.

"Reorganizing, Upgrading, and Innovating" (Summer 2005): 24-26.

"Opportunities, Blessings, and Challenges" (Summer 2010): 16-19.

L'avénement

"L'humour chrétien a-t-il droit de cité ?" (août 2000): 30-31.

Le Christianisme au XXIe siècle

"L'évangile fait éclater un tabou social : choisir le célibat", nº 681 (21-27 mars 1999): 9.

"L'écologie, le XIe commandement ?" 1, nº 813 (21-27 septembre 2002): 5-6; 2, nº 814 (28 septembre-4 octobre 2002): 5-6.

Le Journal IEBC

"La loi ou la grâce ?" (septembre 2006): 2-3.

Logos

"Pablo y la ley, al filo de la controversia" 4, nº 1 (junio 2000): 12-17.

L'opinione

"Come interessare i Giovanni alla lettura della Bibbia?", part I, n° 4 (2003): 8-10; part II, n° 5 (2003): 8-10.

Revista Adventista

"¿Qué significa 'atar y desatar'" (1ª parte), (abril 1984): 16-18.

"¿Qué significa 'atar y desatar'" (2ª parte), (mayo 1984): 18-20.

"Ante el muro de los lamentos" (enero 1978).

"CAS, el internado como centro educativo privilegiado" (marzo 1985): 19-21.

"Contra la xenofobia" (marzo 2002): 11.

"Diez principios de la educación adventista" (julio 2007): 8-9.

"Educar con propósito" (noviembre 2005): 14-15.

"Educar para la eternidad" (abril 2006): 8-10.

"El Círculo Singular" (junio 2005): 5.

"El desencanto" (marzo 1994): 8-10.

"El evangelio antes de los Evangelios" (1ª parte), (febrero 1978): 6-7; (2ª parte), (marzo 1978): 16-17; (3ª parte), (abril 1978): 2-3.

"El paro, problema humano: una perspectiva bíblica" (1ª parte), (marzo 2009): 4-6; (2ª parte) (abril 2009): 4-5; (3ª parte) (mayo 2009): 4-5.

"El pensamiento de A. Vaucher", número especial dedicado al centenario de Alfred Vaucher (junio 1987): 14-17.

"El síndrome de Agar" (enero 2010): 7-9.

"Entrevista a R. B. en ocasión de su participación a la ACFEB" (diciembre 1987): 16-17.

"Foro de diálogo interreligioso sobre el respeto por la vida y a favor de la paz" (julio 2002): 8-10.

"Ha muerto un joven de 106 años: Alfred Vaucher" (julio 1993): 21.

"Hablar de Justificación en 1988", Especial Centenario 1888-1988 (octubre 1988): 53-56.

"Investigando en los evangelios: Los jóvenes años de Jesús" (julio 1978):8-9.

"Investigando los Evangelios, 1: Los hermanos de Jesús" (abril 1977): 16-17.

"Investigando los Evangelios, 2: Luces y sombras en la genealogía de Jesús según Mateo" (mayo 1977): 10-11.

"Investigando los Evangelios, 3: Virginidad y maternidad de María", (1ª parte) (Junio 1977): 6-7.

"Investigando los Evangelios, 4: Los jóvenes años de Jesús" (julio 1977): 8-9.

"Investigando los Evangelios, 5: Verdades y mitos sobre María", (2ª parte), (agosto 1977): 8-9.

"Investigando los Evangelios, 6: Verdades y mitos sobre María: El culto a María", (3º parte), (octubre 1977): 16-17.

"Investigando los Evangelios, 7: Los Evangelios apócrifos" (diciembre 1977): 6-7.

"Investigando los Evangelios: El aspecto físico de Jesús" (mayo 1978): 4-5, 13.

"Jerusalén, Jerusalén!" (agosto 1977): 10-11.

"La Biblia, Revelación divina" (marzo 1979): 7, 16-17.

"La gran tarea de transmitir la fe" (1ª parte), (Marzo 2001): 9-11; (2ª parte), (abril 2001): 3-5.

"La natividad en el alma" (diciembre 1976): 6.

"La salvación como liberación" (abril 1994): 8-9.

"La teleadicción y sus riesgos" (noviembre 1987): 14-17.

"Más allá de la ley" (octubre 1998): 16-17.

"Mi amigo Rogaciano" (noviembre 1989): 6-8.

"Mis años en el CAS" (febrero 2000): 14-15.

"Profesión: padres" (enero 2009): 8.

"Salvación, ¿para qué?" (enero 1994): 8-9.

"Salvos en esperanza" (abril 1990): 18-20.

"Soledad y Compañía" (junio 2005): 6-8.

"Temperancia" (noviembre 1995): 17-18.

"Testimonios de 25 aniversario del Cas" (junio 2000): [?].

"Transformados por su gracia" (octubre 2005): 1-6.

"Un concepto nuevo" (febrero 1994): 8-11.

"Unidos en la Esperanza: la esencia del Adventismo" (febrero 1993): 28-31.

Revista Adventista (Portugal)

"Encontro na Praça Pública" (jul. 1998): 7-9.

"Temperança" (oct. 1995): 16-17.

Revue adventiste

"Aimer à toute épreuve. (Le désarroi parental face aux enfants 'prodigues'), commentaire de Proverbes 22 :6", (seconde partie), (octobre 2001): 8, 9.

"Des chrétiens en pleine forme" (juin 1998): 8-11.

"Dogmatique, croyances fondamentales et recherche biblique" (juillet-août 2007): 4-5.

"La maîtrise de soi", nº 1613 (1995): 18-19.

"La recherche biblique au service de l'Eglise" (mars 2002): 8-9.

"Le Comité de recherche biblique" (mai 2006): 12-13.

"L'éloge du service" (Collaborons avec Jésus), (juin 1999): 10, 11.

"Pasteurs en l'an 2000" (juillet-août 1998): 13.

"Peut-on transmettre sa foi à ses enfants ? (Etre parent et croyant), commentaire de Proverbes 22:6", (première partie) (septembre 2001): 7 à 9.

"Profession parents", nº Spécial Education, (juin 2005): 4.

"Qu'est-ce que l'éducation adventiste ?" (septembre 2006): 4-5.

"Une vocation" (avril 1998): 13.

"Viser l'excellence" (octobre 1998): 8-9.

Rifletti con Noi

"Dieci parole per dire amore" VI, nº 5 (set-ott. 2006): 1-3.

"Professione genitori" V, nº 3 (maggio-giugno 2005): 1-2.

"Una cattedrale nel tempo" VI, nº 3 (3° trimestre 2007): 1-3.

Rincondepadres.org

"La gran tarea de transmitir la fe" (marzo 2005): 8-10.

"Educación para la Resiliencia" (diciembre 2006): 12-14.

"No me comprenden: tensiones entre padres e hijos" (septiembre 2007): 4-6.

Salud 3

"La fuente pobre", n° 5 (septiembre-octubre 1986): 3.

"La paz y yo", n° 6 (noviembre-diciembre 1986): 26-30.

Salud 4

"Aprendiendo a envejecer", 14, nº 55, (julio 2010): 12-15.

"Diez reglas básicas para amar mejor", nº 24, (octubre 2002): 17-21.

"Diez veces libre", nº 17, (enero 2001): 18-21.

"El embrujo de la espiritualidad oriental", nº 21, (enero 2002).

"El último mensaje de Dios", nº 7, (julio 1998): 18-21.

"En busca del tesoro" 13, n° 50, (enero 2010): 22-23.

"Fuerza interior", nº 26, (abril 2003): 28-31.

"Hacia un mundo mejor", nº 12, (octubre 1999): 19-22.

"La ecología y la Biblia", nº 4, (octubre-diciembre 1997): 18-20.

"Manos dignas", nº 45, (enero 2008): 20-21.

"No solo de pan vivirá el hombre. La cuarta dimensión" (octubre-diciembre 1996): 14-15.

"Porque unos creen y otros no", nº 2, (abril-junio 1997): 16-17.

"Prisioneros de esperanza", nº 15, (julio 2000): 18-21.

"Seres nuevos", nº 22, (abril 2002): 20-22.

"Una prostituta… ¿digna? ", nº 38, (abril 2006): 10-11.

"Viaja al fondo de tu ser", nº 10, (abril 1999).

"Vida abundante", nº 3, (julio-septiembre 1997): 19-22.

"Vive sin temor", nº 28, (octubre 2003).

Servir

"Comment intéresser les jeunes à l'étude de la Bible" IV (1988): 8.

"Le langage du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit" I (1991): 51-62.

"Paul et la loi, au fil de la controverse" 1 (1992): 1-14.

Shabbat Shalom

"Is the antique Torah of Moses still valid for the modern Christian?" (April 1996): 8-10.

"Interview" (Autumn 2003): 18-21.

Signes des Temps

"Etre en forme", février 1992 (publicado también en español en *Adventus*, en italiano en *Segni dei Tempi* y en portugués en *Sinais dos Tempos* en ocasión del año de las Olimpíadas): 3-4.

"Tout est-il possible pour celui qui croit ? " (sept.-oct. 1993): 8-9.

"Jésus pleura" (nov-déc 1993): 11-12.

"Le Christ incognito" (jan-fév 1994): 12.

"Sauve qui peut la terre", nº 1517 (mai-juin 1997): 10-13.

"Le dernier message de Dieu" (juillet-août 1999): 8-10.

"La loi et la croix" (septembre-octobre 2000): 12-14.

"Jésus et les intégristes de son temps" (Janvier-Février 2002): 11-12.

"Terre ou enfer ?", (1ª parte) (novembre-décembre 2002): 4-7; (2ª parte) (janvier-février 2003): 4-7.

"De Saul de Tarse à Paul, apôtre du Christ" (mai-juin 2005): 9-11.

"Le royaume de Dieu est déjà là " (novembre-décembre 2005): 9-11.

"Parole d'exégète" (septembre-octobre 2006): 9.

"Évangile et fraternité" (novembre-décembre 2006): 10-11.

"Le couple : entre altérité et fusion" (septembre-octobre 2007): 6-7.

"Jésus-Christ : Sauveur de qui? Sauveur de quoi ? " (novembre-décembre 2007): 8-9.

"Une dépendance qui libère" (janvier-février 2009): 10-11.

Segni dei Tempi

"Sotto un albero", nº 3, (maggio-giugno 1993): 13-16.

Unité des Chrétiens

"Les devoirs éthiques du chrétien par rapport à la création" (juillet 2007): 11- 14.

Vida familiar

"Construyendo familias con valores: la amistad", 4, n° 4 (2012): 5-7.

III. Traducciones

Cristo nuestra Salvación. Traducción al español de Hans LaRondelle *Christ our Salvation* (Berrien Springs: First Impressions, 1980).

Reposo Divino para la Inquietud Humana. Traducción al español de Samuele Bacchiocchi, *Divine Rest for Human Restlessness* (Berrien Springs: Samuele Bacchiocchi Publications, 1980).

"Romanos". Traducción-revisión de la epístola a los Romanos, en *Nueva Biblia Reina Valera* (Miami: Sociedad Bíblica Emanuel, 1990).

"El debate Habermas-Ratzinger, Convergencias e implicaciones". Traducción del artículo de Andrée Marga, para *Conciencia y Libertad*, n° 18 (2008): 23-31.

Traducción del francés al español para *Conciencia y Libertad*, N° 20 – 2010-2011:

Jean Flori, "Religiones y libertad religiosa" (pp. 16-23).

Abbas Poya, "Abraham ¿un unificador? El personaje de Abraham desde una perspectiva musulmana" (pp. 24-34).

Jean Baubérot, "Libertad de expresión y de religión" (pp. 35-37).

Blandine Cheliny-Pont, "La difamación de las religiones: un reto internacional" (pp. 38-58).

Fabrice Desplan, "Difamación religiosa, estigmatización y normas sociales. Cuando el derecho europeo toma conciencia de la complejidad social" (pp. 59-66).

Silvia Engeletti, "Algunos comentarios críticos sobre la difamación de las religiones en los documentos de las Naciones Unidas" (pp. 67-85).

IV. Contribuciones en proyectos colectivos

"Prologo": 11-12; "La formación de los evangelios", 47-51; "Los años oscuros de Jesús", 52-54; "El aspecto físico de Jesús", 55-57. En *Sinopsis de los Evangelios*. Madrid: Safeliz, 1981.

"It is Possible to start over Again?". En *AIDS, Número especial*. Nampa, Idaho: Pacific Press, 1987. Pp. 25-26.

"La terapia del perdón". En *AIDS: Espanto y realidad*. Suplemento de la revista *Viva Mejor* (1987): 26.

"Vraie ou fausse adoration dans les messages des trois anges" (Apoc. 14:6-13). En *Etudes sur l'Apocalypse : Signification des messages des trois anges aujourd'hui* (Conférences Bibliques, Division eurafricaine). Vol. 1, 144-167. Collonges-sous-Salève : Institut Adventiste, 1988.

"Encuentro en la playa". En *Dios te Ama,* 46-51. Boise, Idaho: PPPA, 1988.

"L'arrière-plan de la Cène". En *Cène et Ablutions des pieds*. Etudes en Ecclésiologie Adventiste. Vol. 1, 11-44. Comité de recherches bibliques, D. E. A., Dammarie-les-Lys: Vie et Santé, 1991.

"New Jerusalem – The Holy City". En *Symposium on Revelation*. Ed. F. B., Holbrook, Book II. Daniel and Revelation Committee Series, vol. 7. Hagerstown: Review and Herald Publishing Association, 1992. Pp. 243-271.

"Towards A Philosophy of Health in The Pauline Epistles". En *Health 2000 and Beyond*. Ed. General Conference of SDA: Health and Temperance Department. Silver Springs, Maryland, 1993. Pp. 63-72.

"De la théorie à la pratique de l'Eglise. Réflexions sur la nature de la mission de l'Eglise". En *l'Eglise de Jésus-Christ : sa mission et son ministère dans le monde*. Etudes en Ecclésiologie adventiste, vol. II, Comité de recherches bibliques, EUD, Dammarie-les-Lys : Vie et Santé, 1995. Pp. 9-27.

"La loi et la grâce". En *Cheminer avec Dieu* (ouvrage collectif). Lausanne : Belle Rivière, 1995. Pp. 97-120.

"La orientación espiritual". En *Hacia el 2000: Desafíos y Propuestas*, I Congreso Iberoamericano de Educación Adventista, Universidad Adventista del Plata, 4-8 febrero 1997. Pp. 23-32.

"Santé et Théologie dans le corpus paulinien". En *De l'Anthropologie à la christologie*, (Mélanges offerts à Jean Zurcher), Collonges-sous-Salève, Faculté adventiste de théologie, 1998. Pp. 107-120.

"Invited to the Feast". En *Understanding Families*. Eds. Karen y Ron Flowers, Family Ministries Planbook, General Conference of SDA, 2001. Pp. 1-5.

"Education et liberté religieuse". En *Religious Freedom, Tolerance and non- Discrimination in Education*. Eds. R. M. Martinez de Codes y J. Rossell), Minis-

try of Justice of Spain (General Direction of Religious Affairs) y University of Extremadura (School of Law), Cáceres, 2001. Pp. 133-139.

"Can We Pass Our Faith To Our Children?". *It Takes a Family*, FM Planbook 2002. Pp. 75-78.

"Le baptême dans les épitres de Paul" dans *La Théologie et la pratique du baptême*. Etudes en ecclésiologie adventiste, vol. III, Comité de recherches bibliques, EUD, Dammarie-les-Lys, 2002. Pp. 87-108.

"Entre la loi et la grâce". En *Autour de la croix : confrontations et conciliations* (Mélanges offerts à Georges Stéveny), Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève 2003. Pp. 49-58.

"Jesús y los Apóstoles: mensajeros de esperanza". En *Compartiendo la Esperanza: Cien años de Adventismo del séptimo día en España,* 12-13. Madrid: Editorial Safeliz, 2003.

"Teaching through Parables: Following Jesus". En *Christ in the Classroom*, Adventist Approaches to the Integration of Faith and Learning, vol. 31-A, 21-40. Ed. Humberto M. Rasi. Silver Springs, MI: Institute for Christian Teaching, 2004.

"Four Words for Love". En *Celebrate Marriage*, Planbook, General Conference of Seventh Day Adventist Church, Department of Family Ministries, 2004. Pp. 79-82.

"Throwing Down Walls and Building Bridges". En *ACA: Learning Without Borders. Papers presented at the Second International Convention of the Adventist Colleges Abroad*, Villa Aurora, Florence, June 27-30, 2004. Pp. 51-56.

"Reflexões sobre Educação". En *CAOD, 30 anos com Cristo* (1974-2004), Colégio Adventista de Oliveira do Douro, 2005. Pp. 11-12.

"Salud y teología en el corpus paulino". En *De la Antropología a la cristología: Homenaje a Jean Zurcher*, edición española de Aula 7 activa – AEGUAE, 2005. Pp. 125-142.

"The Profound significance of 'And' in *Relationships Where Grace is in Place*". Family Ministries Planbook, 2007. Pp. 76-84.

"Mari et femme : la question de la répartition des rôles dans le mariage". En *Le mariage : questions bibliques et théologiques* (Études en Éthique adventiste, vol. 1, Comité de recherche biblique, Division eurafricaine, 2007. Pp. 85-131.

"Unis, comme par la conjonction 'et'". En *Semaine de la famille*, UFB (Février 2008), 1-8.

"The Sign of the Son of Man in Heaven (Matthew 24:30): An Adventist Perspective". En *Christ Salvation and the Eschaton*, Essays in Honor of Hans La Rondelle, 315-333. Andrews University, 2009.

"Four Essential Duties for Parenting". *Family Ministries Planbook* 2010. Pp. 6-11.

"Who are My Family?". *Family Ministries Planbook* 2010. Pp. 1-4.

"Jesus was Single Too". *Family Ministries Planbook* 2010. Pp. 72-75.

"Dealing with 'Present Truth': 2 Peter 1:12 Revisited". En *Exploring The Frontiers of Faith*, *Festschrift in Honour of Dr. Jan Paulsen*. Eds. B. Schatz y R. Bruinsma, 207-217. Advent Verlag, 2009.

"La notion de "vérité présente": une relecture contextualisée de 2 Pierre 1.12". En *Pistis. Mélanges offerts à Richard Lehmann*, 23-40. Collonges-sous-Salève : Faculté adventiste de Théologie, 2010.

"Fe" y "Religiones". En *Yo pensaba que…Revisando conceptos sobre alguien llamado "DIOS"*. Ed. Samuel Gil, 69-71, 75-77. Madrid: Safeliz, 2011.

"La participation des enfants à la sainte cène. Pour une pédagogie de l'attentein". En *L'église, les enfants et les jeunes*. Ed. Gabriel Monet, 115-125. Dammarie-lès- Lys : Vie et Santé, 2011.

"A quel âge baptiser? Ou comment accueillir et accompagner les enfants et les jeunes dans leur engagement spiritual ? ". En *L'église, les enfants et les jeunes*. Ed. Gabriel Monet, 165-175. Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 2011. 165-175.

"Bruised Reed" (p. 73); "The Good Thief" (p. 192); "Remnant" (p. 437); y "Sufficient unto the Day" (p. 524). En *Dictionary of the Bible and Western Culture: A Handbook for Students*. Eds. Mary Ann Beavis y Michael J. Gilmour. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.

V. Prefacios

"Pròleg" de E. G. White, *El Camí a Crist* . Trad. al catalán de *Steps to Christ*. Madrid: Safeliz, 1983. Pp. 13-14.

Prólogo a Jean Flori, *Los orígenes: una desmitificación*. Trad. al español de *Genèse ou l'anti-mythe*. Madrid: Safeliz, 1983.

Prefacio a Guido Delameillieure, *ET TOC*! Dammarie-lès-Lys : Vie et Santé, 1996.

Prefacio a *Itinéraires de croissance: du fils de Jacob au fils de l'Homme*. Dammarie-lès-Lys : Vie et Santé, 2003.

Prefacio a *Autour de la croix : confrontations et conciliations, Mélanges offerts à Georges Stéveny*. Faculté adventiste de théologie : Collonges-sous-Salève, 2003. P. 7.

Prefacio a George Knight, *Philosophie et éducation. Introduction et approche chrétienne*. Collonges-sous-Salève : Faculté adventiste de Théologie, 2004. Pp. 7-8.

Prefacio a Davide Mozzato, *Siate ricolmi di Spirito Santo*. Segni dei Tempi: Edizione ADV, 2005. Pp. 5-6.

Prefacio a Pascal Quion-Quion, *Le Cercle de Matthieu : Devenir disciple du Christ*. Dammarie-lès-Lys: Vie et Santé, 2007. Pp. 9-10.

Prefacio a Zoltan Szalos-Farkas, *A Search for God*: *Understanding Apocalyptic Spirituality*. Bucureşti: Editura Universitara, ix-x, 2010.

Prefacio a *Familias Segundo o Corraçâo de Deus*. Sabugo: Publicadora Servir, 2010. Pp. 7-8.

Prefacio a Richard Lehmann, *Vérités pour aujourd'hui de la bienheureuse espérance*. Dammarie-lès-Lys: Editions Vie et Santé, 2010. Pp. 7-8.

Contraportada a Herminio Díaz y Luis González, *¿Te crees mejor que yo? Por un diálogo abierto con la ética secular*. 2012.

VI. Reseñas de libros

"J. Carmignac. *La naissance des Evangiles Synoptiques*". *Andrews University Seminary Studies* 25, 2 (1987): 220-223.

"N. T. Wright. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1992, 316)". *Andrews University Seminary Studies* 31 (1993): 256-258.

"J. A. Fitzmyer. *Romans* (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1993". En *Andrews University Seminary Studies* 34 (1996): 123-124.

"W. G. Strickland, ed. *The Law, the Gospel and the Modern Christian: Five News*. Grand Rapids; Zondervan, (1993)". *Andrews University Seminary Studies* 33 (Autumn 1995): 326-328.

"David Wenham. *Paul, Follower or Founder of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995". *Andrews University Seminary Studies* 35 (1997): 305-306.

"Robert H. Mounce. *Romans*, New American Commentary. Vol. 27. Nashville: Broadman and Holman, 1996". *Andrews University Seminary Studies* 36 (autumn 1998): 300-301.

"Jacques B. Doukhan. *Le Cri du ciel : étude prophétique sur le livre de l'Apocalypse*. Dammarie-les-Lys : Vie et Santé, (1996)". *Dialogue* 10, nº 1 (1998): 32.

"Robert K. McIver. *The Four Faces of Jesus*. Boise-Pacific Press, (2001)". *Dialogue* 15, nº 2 (2003): 26-27.

"Bryan W. Ball and William G. Johnsson (eds). *The Essential Jesus: The Man, His Message, His Mission*. Nampa: Pacific Press & Warburton: Signs, (2002)". *Dialogue* 16, nº 2 (2004): 28.

"François Vouga. *Moi, Paul !* Paris et Genève, Bayard et Labor et Fides, 2005, 311". *Signes des Temps*, n° 1569 (Janvier-Février 2005): 15.

"Miguel Angel Núñez. *Cristología: Descubriendo al Maestro*. Lima: Fortaleza, 2006, 149". *Dialogue* 19, nº 2 (2007): 23, 27.

VII. Documentos en línea

"La función de la ley en la teología de la gracia". Ponencias presentadas en AEGUAE, Madrid, Navacerrada, 1986 (ed. Aula7activ@, www.aula7activa. org).

"La justificación por la fe en mi vida diaria". Ponencias presentadas en AEGUAE, Sevilla, Pilas, 1988 (ed. Aula7activ@, www.aula7activa.org).

"La esperanza" (www.laexcepcion.com), 15 marzo 2005.

"The Mission of the People of God according to the New Testament", Biblical Research Institute, Biblical Conferences, Izmir, July 7-17, 2006, http/biblical-research.gc.adventist.org.

"Vale la Pena esperar la Venida del Mesías?", Entrevista Aula 7, Octubre 2006, www.aula7activa.org.

"Las Parábolas. Una clave para vivir la fe", Colección Convenciones AEGUAE, Guardamar del Segura, 1990, Aula7activa, 2006.

"De la teoría a la práctica de la iglesia: Reflexiones sobre la naturaleza de la misión de la iglesia", en *La Iglesia de Cristo: su misión y su ministerio en el mundo*, Comité de Investigación Bíblica (1993), versión en español editada por Aula7activa, 2008.

VIII. Tesis no publicadas

"L'Evangile avant les Evangiles". Mémoire pour l'obtention du diplôme d'Evangéliste Licencié, Séminaire adventiste, Collonges-sous-Salève.

"El uso de syneidesis en los escritos de Pablo". Memoria de Licenciatura, Universidad de Valencia, Facultad de Filología, 1979.

"The Meaning of Telos in Rom 10:4". Ph. D. Thesis, Andrews University, 1983.

IX. Publicaciones como editor/director

Revue Science et Origines (Geoscience Research Institute [GRI]-Europe)

1. 1º Semestre 2001

2. 2º Semestre 2001
3. 1º Semestre 2002
4. 2º Semestre 2002
5. 1º Semestre 2003
6. 2º Semestre 2003
7. 1º Semestre 2004
8. 2º Semestre 2004
9. 1º Semestre 2005
10. 2º Semestre 2005
11. 1º Semestre 2006
12. 2º Semestre 2006
13. 1º Semestre 2007
14. 2º Semestre 2007
15. 1º Semestre 2008
16. 2º Semestre 2008
17. 1º Semestre 2009
18. 2º Semestre 2009
19. 1º Semestre 2010

X. En prensa

Roberto Badenas y Raúl Posse. *Educar en valores*. Asociación Publicadora Interamericana.

The Epistle of Paul to the Colossians. Seventh-day Adventist International Bible Commentary (ed. J. Doukhan).